

ديوجي

العدد ٨٣/١٣٩

نوفمبر - يناير ١٩٨٩

محتويات العدد

صفحة

١	من سيرة الحياة إلى البيوجرافيا	مارك فومارزلى
	حياة المؤلف وأعماله تأملات فى السيرة الذاتية	جورج ميسى
٢٥		
٤٧	حكاية من سير القديسين	باولو مينيسيس
٦٩	فرويد والسيرة الأدبية	ريتشارد إلان
٨٩	السيرة وتوتراتها	ايفس بيليسييه
٩٧	السيرة أو الحياة كقصة	آرثر تاتوسيان
١٠٧	الاختلال العقلى البيوجرافى	جورج لانتري ومارتين جروس
١٣١	التحليل الانثروبولوجى ومعالجة السيرة	ميشيل ماتاراسو
		التعريف بالكتاب

المقالات المنشورة في مجلة ديوجين التي تعبر بحرية عن أكثر الأفكار تنوعا واختلافا
لا يعتبر الناشر ولا هيئة التحرير مسئولين عنها بأي حال من الأحوال .

من سيرة «الحياة» إلى البيوجرافيا:

تتسم كلمة «بيوجرافيا» (وتعنى بالعربية «ترجمة حياة») بالرصانة والتحديد والحدائة. وهى، كغيرها من الكلمات المشتقة من أصل يونانى، تتميز بالطابع المتخصص ذى المغزى المحدد. وهى تثبت وجودها بصورة جيدة فى التلخيص المجلل للمراجعات وعلى منصات المؤتمرات بين «البيولوجيا» و«البيولوجرافيا» وبين الميكروبيولوجيا و«الرادبيوجرافيا»، وفى تلك النخبة من كلمات المعاجم التى تنتقل من لغة إلى أخرى، إنها دائما فى المنزل فى الأوقات المحددة، فى أهباء الفنادق وقاعات المؤتمرات والمدرجات. وبالمقارنة بهذا الرواج فإن كلمة «سيرة حياة» تصير بالية عفى عليها الزمن، وتصبح كقريب معدم كتب عليه التقاعد، ولقد اختفت هذه الكلمة فى الفترة ما بين الحربين من نوافذ المكتبات ومن على أغلفة الكتب. إن حيرة اندريد موروا مؤلف «جوانب البيوجرافيا» هى علامة تحول : فقد تأرجح بين «حياة درزائيلى» (١٩٢٧) و«آرييل أو حياة شيلى» (١٩٢٣) و«بروميشوس أو حياة بلزاك» (١٩٢٥) و«بيرون» ١٩٣٠. وإننا لنشعر بأن تعبير «حياة» - أو سيرة حياة - كان فى طريقه لإخلاء موقعه لاسم

ترجمة : تراجى فتحى توليق

ملائم أو لشكل مجازي، مع أن موقف الكلمة كان جيدا وأصلها نبيلًا يرجع للاتينية ومهيبه مثل سيد في طبقته كهؤلاء المسيحيين الكولونيين الذين زعموا أن تيتوس ليفي قد ذكر اسلافهم. على أن أصلها أكثر قديمًا من ذلك، إذا تذكرنا أن معناها المجازي والأدبي في اللغة اللاتينية هو ترجمة للكلمة اليونانية «ليبو» أي «حياة»، التي كان الهيلينيون - الذين ابتكروا هذا النوع الأدبي والذين كانوا أكثر حذقة منا في استخدامهم للغة راضين عن استخدامها حتى النهاية. وطبقا لـ «ليدل سكوت» فإن تعبير «البيوجرافيا» لم يكن موجودا في العصور القديمة إلا عندما وضعها «داماسكيوس» فيلسوف الأتلاطونية الجديدة في فترتها المتأخرة محل التداول، مع بداية أفول الامبراطورية الرومانية فيما بين القرن الخامس والقرن السادس بعد الميلاد ومع بزوغ العصر الوسيط. وقد بدأ إدخالها إلى اللغة الحديثة في الربع الأخير من القرن السابع عشر عندما كانت النزعة الإنسانية لعصر النهضة تقترب من نهايتها، لتبدأ حركة التنوير في البروز. وبدأت تلك الكلمة المشحونة صعودا بطيئا تأخر كثيرا : إذ لم تدخل حيز الاستخدام خارج نطاق دوائر المهتمين بالآثار والكتب القديمة حتى القرن التاسع عشر. أما الكلمة القديمة «سيرة حياة» فقد احتفظت - بكل فخر - بأهميتها حتى عشرينيات قرنتنا الحالي، وخاصة في اللغة المحافظة المستخدمة في عناوين الأعمال الأدبية. وقد أدى المحور النهائي لهذه الكلمة لصالح كلمة «بيوجرافيا» إلى ظهور كلمة «مذكرات» أو كلمة «اعترافات» التي تحولت إلى «أوتوبيوغرافي» أي السيرة الذاتية التي يكتبها صاحب السيرة، بينما اكتسبت كلمة (هيجيوجرافيا) «سيرة القديسين» - ودون أن تكتسب القدرة على فرض نفسها في مجال الاستخدام - مزيدا من الأهمية والمصداقية بعيدا عن عبارة «حياة القديسين».

والواقع أن «سير الحياة» (Lives) ازدهرت في العهد السعيد لمهنة الأدب وبلغت في ظل هذه التسمية الكريمة أعلى مستوى لها، ولعل رينفون كان سيقتر حصافة مونتان الذي وضع، في مقاله «سير الحياة»، سير الحياة والمذكرات ضمن قراءاته المفضلة.

فقد كتب يقول «المؤرخون، هم غايى القيمة، فهم ممتعون ومريحون. ثم إن الإنسان الذى أسعى بعامة إلى معرفته، يبدو ثمة أكثر حيوية، وأكمل فى الصفات منه فى أى مجال آخر : تنوع أحواله الداخلية وحقيقتها، جملة وتفصيلا، وتباين وسائل تجمعه، والحوادث التى تنهده.. على أن أولئك الذين يكتبون فى «السير» ربما يهتمون بالنصائح أكثر مما يستمتعون بالأحداث، وما يخرج من الباطن أكثر مما يحدث بالخارج، هؤلاء هم الذين أقدرهم أحسن تقدير. هذا على أية حال هو السبب فى أن «هلو تارك» هو

الذى يشغل كل اهتمامى. وإنى لشديد الأسف لأنه ليس عندنا إثنا عشر من أمثال ديوجين لايرس Diogene Laerees ، أو لأنه لم يكن أكثر انتشارا، أو أقرب إلى الأسماح. ذلك لأننى لا أفكر فى حياة هؤلاء المربين العظام للعالم بفضول أقل من فضولى فى تقدير تنوع مبادئهم، وتصوراتهم المبدعة».

وقد وضع موتانى «السير المتوازية» للبلوتارك فى مرتبة أعلى من الكتاب المسهب «تواريخ» ليولبيوس، كما فضل «سير حياة» الفلاسفة لديوجينيز لايرتوس على أعمال هؤلاء الفلاسفة المعلمين ذاتها. وتتسق المفارقة مع فكرة المقالات ومع عبرة العصور القديمة كما رأها موتنان، فمصدر الوحي والإلهام لدى كل مؤلفى وقراء «سير الحياة» هى «ابر' الهول» الذى ظهر أمام أوديب على أبوابات طبية ودعاء لكى يحل لغزا، وكانت كلمات اللغز هى سيرة حياة رجل من الميلاد حتى الموت. وهكذا هى وحدة الزمان - المعيار القياسى للفن الاغريقى - لدى ثوكيديدس المؤرخ كما هى لدى سوفوكليس الكاتب المسرحى- إن «سيرة الحياة» هى، لوجاز التعبير، وحدة القياس فى أبسط مراحلها وأكثرها مقاومة، وأكثرها أساسية، ولكنها وحدة تعقب وفاة المرء. وقد تصور أوديب بحله لغز الكلمة أنه سيد الموقف ولكنه واقع بين قبضة مخالب خفية أخطر من مخالب ذلك الكائن الخرافى «سفنكس»، وهى مخالب الزمن. إن اللغز الذى طرح عليه عام جدا لا يخفى اللغز الآخر الذى سيمتحنه الزمن وحده - فى مناسبتين - الجواب : من حياة أوديب ذاته التى ما زالت معلقة، وعندما يواجه بسفنكس يكتشف بطريقة عامة ومجردة أن الشأن العظيم للمرء، ومقياسه هو «الببؤ» أى دورة الحياة الكاملة التى يسمح له بها. هذه الحياة، المليئة بالمفاجآت، لا يجب أن يكتبها رجل أقل من سوفوكليس، وقد احتاج سوفوكليس الى تراجيديتين لكى يسجل كل صدماتها. من ناحية أخرى، وقد تكون «سير الحياة» كنوع أدبى بسيطة وأولية بالمقارنة مع «أوديب ملكا» و «أوديب فى كولونا»، ومع ذلك فهى تلعب دورها فى المفهوم التراجيدى. فالدراما تشتمل على «ايبسود» (حلقة مشهدية) واحد فقط : التراجيديا. و«سيرة الحياة» تشمل المجرى الكامل لدورة حياة، فهى تتبنى وجهة النظر الوحيدة المتاحة أمامنا بعد ما يسدل الموت ستاره لنرى المنطق العضوى للمصير والسمات المميزة لشخصية ما. وما يشير الدهشة فى أوديب أن له حياتين إحداها لعراف أعمى والأخرى لأعمى ذو بصيرة، إحداها ختمت بالموت فى العالم المدرك والأخرى ختمت بيقظة فى العالم غير المدرك. إن «ببؤ»، أى الحياة، مقياس ولكن هذا المقياس مثل مجموعة من الصناديق المتداخلة. فدورة الحياة

تجلب معها دورات أصغر لها اكتمالها العضوى الخاص. وتتردد فى وثام بين التكرار أو الاختلاف مع الدوائر السابقة، الخاصة بالآباء، ومثالا لذلك : «حياة أوديب» تشمل حياة لايبوس وجوكاستا وانتيجون. ولا يوجد شئ لالت للنظر فى «حياة كاليجولا» لسويتونيوس أكثر من إتحام الإعجاب والحب للشعب الرومانى، فى بداية الرصيد المختصر «لحياة أجريكولا» والدا كاليجولا، الذى كان تفوقه الإنسانى، والتراجيدى قد سبقت روايته بواسطة تاكيتوس. إن النقيضة التى تجمع بين «أجريكولا» و «كاليجولا» يمكن أن تمثل صورة هزلية لجلاد والديه. وعلى ذلك فإن «سيرة الحياة» هى نوع من التداخل الزمنى تستقر داخله أجيال عديدة، وتقل المقارنة بينهم موضوعا للإتبعكاسات لا ينضب بالنسبة لآى شخص وهذا هو الوضع بالنسبة لآى قارئ. يحتل تداخلا زمنا آخر يتلائم معه. لقد أخذ مونتان حريته مع بلوتارك وديوجينيس ليريتوس : فمر سريعا، بالزمن وتوقف صامدا عند ضغطه، لقد ألف كتابيه «سير الحياة المتوازية» و «سير حياة الفلاسفة»، وفى أكثر تدويناته النثرية حصافة تفادى مفاجآت أوديب بأن سارج يجعل ذاته «سوقوكليس» ذاته. وهل كان لمثل هذه الأنواع الأدبية فى بداياتها نقش على أحد شواهد القبور. فالجبانات تمثل، فى طريق هذه الأنواع، مجموعات هائلة من «سير الحياة» بأجبالها المتراصة جنبا إلى جنب. ويخفى تشتت وتنوع المدافن رتابة المستطيل الذى يمثل مقياس كل منهم والمبنى على أساس حجم الجسم البشرى. إنه وحدتهم فى المكان. وهناك قليل من الأنواع الأدبية ذات محيطات طبيعية مثل تلك التى للحياة وذات موضوع شامل معرض للتغيرات والتشابهات اللاتهنائية. ومن العلاقات المنذرة بالموت المحقق لشخص الاستعاضة بالسيرة الذاتية عن الحياة.

إن مؤلفا السير الاثنى اللذين ذكرهما مونتان قد كتبيا مجموعات منها وصلت إلينا دون أن تمس. أما أعمال الآخرين الذين لم يذكرهم، «الرجل اللامعين» بقلم كورنيليوس، و «سير حياة القياصرة الاثنى عشر» بقلم سويتونيوس، و«سير السوفسطائين» بقلم فيلوسترأتوس، فقد أبقت أيضا على حطام أدب العصور القديمة. ولكن من المؤكد أن الأقدمين كتبوا مجموعات على نفس الطراز فى وقت مبكر جدا ، بداية من القرن الرابع قبل الميلاد، وبقرارة فى المرحلة الهيلينية. وقد نظمت تلك الأعمال طبقا للمهن : القادة ورجال الدولة، الخطباء والفلاسفة، الرسامين والشعراء. إن السير أوقر وأغرمز من التواريخ التى أفردت لقادة الحرب والحكم. فقد اعترفت بخلود الرجال المتفوقين فى المسائل الذهنية. وهذا يشد الانتباه إلى أهمية المهنة بالنسبة لسير الحياة فى العصور القديمة.

وتتخذ دورة الحياة شكلا اجتماعيا فى «لمحة عن المهنة». ولأوديب نفسه نصيب من ذلك عندما يصبح ملكا. إن حق الحياة - المشاع لكل البشر - يكتشف ويجد مقياسه الخامس من خلال المهنة وحدها. ولو أن دورة الحياة حثت مؤلف السير على الاهتمام بالنسب والعائلة والتاريخ الطبى للشخصيات، فإن مهتهم ترشده إلى تصوير تعليمهم ومناقساتهم وتصرفاتهم وأعمالهم ونجاحاتهم واهفقاتهم تصويرا حيا. وهذه المنارات الهادية تمثّل علامات كثيرة على طريق إدراك فصائل العقول والنمط الإنسانى الذى ينسجم معها. إن سير حياة تلك الفصائل المهنية المختلفة تشكل بالنسبة لطموحاتهم الجديدة مجتمعا مختارا وتجميعا مثاليا للنماذج أو شهودا يتم دعوة أحدهم لكى يتخذ مكانه. وإن فقرة من بحث لـ «دى سابلام» تقودنا - برفقه المؤلف الطموح - إلى دائرة الكتاب الطموحين :

وعلى ذلك، وبالنسبة لنا أيضا، فإننا حين نشتغل فى علم يتطلب ارتقا فى الأسلوب وسورا فى الشاعر، فمن المستحسن أن نتصور بالفكر ما يلى : «كيف كان من المحتمل أن يقول هوميروس، عند الاقتضاء الشئ نفسه ؟ وبأية رفعة كان فى وسع أفلاطون، أو ديموسثينيس أن يعبرا عن هذا الشئ، أو ثوسيديدس فى التاريخ ؟». هذه الشخصيات المشهورة، لأنها تتفوق علينا فى مضمار المنافسة، ولأنها تنير لنا الطريق، وكأنها مشاعل، فإنها تسمو بشكل ما بأرواحنا إلى العلى التى نتخيلها ؟ فضلا عن هذا، فإن كان الشئ الآخر هو الذى تمثله عقولنا : «فكيف يفهم هوميروس، لو كان حاضرا، أو ديموسثينيس هذا الشئ الذى أقوله ؟ وأى طابع يتركه فى نفوسهم ؟». إنها فى الواقع لتجربة عظيمة أن نفترض مسبقا لتمييراتنا الخاصة مثل هذه المحكمة، وأمام هؤلاء الأبطال العظام المدعين كقضاة وشهود، ليتظاهروا بأنهم يفهمون ما نكتبه».

إن حياة وعمل «رجل شهير» ينظر إليهما هنا على أنهما شخص حى، بوصفهما حضورا لنظام أعلى، متجاوز للزمن، ولكن الحوار معه إجراء ممكن. وهذه الأشباح النموذجية مجتمعة فى محكمة، على خشبة المسرح - كما فوق جبل برناسوس الذى صوره رفاثيل أو بوسين - مشيرة للرعب ولكنها على استعداد للترحيب بأولئك الأحياء الذين سوف سيتحكمون بدورهم من قهر الزمن. وقد أمعنا النظر فى موسوعية أرسطو وفى رغبتها فى التسجيل الكامل للحقيقة وفى دفع اليونانيين إلى فهم مجموعات من السير المتفقة مع المهن العظيمة فى المدينة. ولكنه من الواضح أن هذه الرغبة فى التصنيف والبيان غير متعارضة مع الرغبة الأكثر تأثيرا فى خلق بيئة إصلاحية، وعالم من النماذج والأمثلة التى تختزن الخبرة المكتسبة من قبل الإنسانية. إن «السير» ليست

بطاقات تعريفية سهلة. فهي معدة - ويغض النظر عن اهتمام الفيلسوف بالتنوع في كل شيء إنساني - من أجل الحرفي اليقظ، المهتم بتوجيه مسيرته الخاصة بالأخذ في الحسبان ما هو أكثر تمثيلاً لأجداده. هذه النهاية المشكّلة للسير مازالت أكثر وضوحاً في نوع أدبي مشابه هو «التأبين». ومع هذا النوع، تنتقل من الطراز البسيط لقص السير إلى نموذج أكثر براعة وتنميّة. ونترك الحقيقة المدققة ونرتفع إلى المعالجة المثالية. ويظهر قدر معين من الأفلاطونية لكى تُعلَى الحياة الشخصية إلى ذروة نموذج رائع مشير للإعجاب. إن المسافة بين النوعين الأدبيين ليست هائلة، «فالسير المتوازنة» لبلوتارك أيضاً سير نموذجية، مروراً بالقضايا التي يتبناها أبطال بلوتارك. أما سير سيوتونيوس - ويدون إستبعاد أى شيء من تفوق قيصر أو أغسطس - فلا تخفى الرذائل والإسراف المرضي لسوخطهم المقدسة الأثني عشر.

فسيوتونيوس يشير كلا من الأعجاب والأشمزاز لدى قارئه، وهو يشجع بشكل متعمد الإدراك الإنساني. وتسجل سلسلة تلك الأباطرة - بنجاحاتهم الأولى ولكن أيضاً بالأثر المتنامي والمهازل الذي تركته السلطة المطلقة في العيوب الخاصة بطبيعتهم البشرية - المديح للامبراطور الراشد ذى الخبرة، على سيطرته على أعصابه، والذي سيصبح في النهاية «مسرّة النوع الإنساني». وباختصار، فإن صورة تراجان تظهر مثل الفاكهة الناضجة بالنسبة لسير أولئك الأثني عشر الذين لم ينضجوا بعد. أما هارديان، الامبراطور الحاكم والذي أهدى له سيوتونيوس سيرة، فهو أيضاً قارئه المثالي، الذي استفاد من كل دروس تلمس طريق أجداده.

ترتبط السيرة بالمديح هنا بطريقة مفارقة، محدثة في الثقافة الإنسانية، ذلك الانسجام الداخلي الجذاب مع كل المهن، ولكن الانسجام الأكبر يكون مع «معلم العالم». ولا تصنف قصائد السير المهنية بنسبان أن التدريب على مهنة ما يفترض أولاً أن المهنة تعنى أن تصبح رجلاً.

إن السيرة تضع مقياساً غير متكافئ، للزمن ولكنه مقياس مشترك لكل الرجال، وتصبح إذن مرجعاً أساسياً ومعيّاراً للإنسانية يكون لانتهاكه أو الاستخفاف به عقابه التراجيدي والضروري. وهذا المعيار سواء تحقّق بشكل كبير أو صغير، أو قدّم بشكل كبير أو صغير، يتجاوز الاختلافات في العصور والأنظمة والبشر، التي يصرّ عليها مؤلف «تواريخ» مثل تاكيتوس. فالسير لا تعرف أى تقدم أو تدهور. إنها تنوعات كثيرة جداً حول نفس النموذج، أى قدر الإنسان ما بين ميلاده وموته. وهذا الترقب ليس له عمر ولا بلد، وعلى ذلك فإن شكل «سيرة الحياة» يصبح ملتقى حيث مركزه كل مكان ومحيطه اللامكان وحيث يدعى البشر - الممثلون المحتشدون للأجيال السابقة - للالتقاء

خارج الزمن. وعدم أهمية تقسيم السير زمنيا أو جغرافيا، يجعل كل أبطالها نماذج وضيوا في الأداة نفسها. وعندما يقدم مؤلفو السير أحداث شخضياتهم التي أجروها - فيما يبدو - أثناء حياتهم، لماذا لا نتخيل محادثات قد يكونون أجروها بين بعضهم البعض في رياض الفردوس حيث تقابلوا بعد موتهم؟ إن أدب «حوار الموتى» الذي سيصوره فينلون بعد لوسيان والذي مارسه مونتان قبل أن يبيع «الرسائل» يمثل إزهار السير المتوازية وقد بلغ النضج.

تشكل «السير» و «المذكرات» و «حوارات الموتى» - خلف الزمن التاريخي وأحداثه - الطبيعة البشرية وقد نجحت في اختبار «الحياة» وأصبحت مؤهلة لتقديم شهادتها تجاه الأحياء «المستقرين» في جو حياتهم الخاصة المشحون بالإثارة والترب. وقد نقول إن القدماء لم يخترعوا التاريخ، والذي قتل رواياته تجريدا مستمدا من شكل «سيرة الحياة»، كما كان التاريخ المسيحي المقدس بالفعل وقد يكون الأمر أكثر من ذلك بالنسبة للتاريخ الفلسفي لحركة التنوير وهيكل. ويكتب التاريخ القديم رواياته في زمن دورى ينسجم في حياة البشر مع إيقاع أطوار الحياة الإنسانية الخاصة بالفصول والدورات الكونية. كل شىء يولد ويموت ويتحول تحولا كاملا في دورة جديدة. إن قالب «سيرة الحياة» يوضع أيضا في التاريخ القديم ويقدم في الوقت نفسه نموذج المصفر ومعياره المقبول.

ومهما كانت «السير» متساوية بين بعضها البعض فيما يتعلق بالعصر والموت، فهي تحتفظ بامتياز الوصول إلى الخلود من أجل عدد قليل من النخبة. كيف يتم اختيار هذه النخبة؟ إن مجموعها يمثل الإنسانية بصورة مصفرة، ولكن طبقا لأى نظريات في الاختيار؟ لابد أن يكون هناك إجماع على المنتخبين، وقبل أى شىء المعاصرين، ثم يجب أن تصدق الأجيال التالية على اختيارهم.

ولكى يكون لأمريء الحق في «سيرة» من المفترض مقدما أن يقر هذا الحق بالإجماع من قبل مجموعة من الرجال في استفتاء عام. ومن المفترض أن يرفع هذا إلى هيئة منتخبة، لها موهبة أكيدة ومعصومة تمكثها من أن تدرك - بطريقة أو بأخرى - من بين الصفوف بعد نموذج الإنسانية. وبكلمات أخرى قر الشخصيات باختيار «الحياة» في ظل ظروف نموذجية. ولا يملك كاتب «السيرة» السلطة في جعل بطله عظيما إنه فقط ينفذ قرارا مضمرا - ولكنه موضوعى - اتخذ بالإجماع قبله ويدونه فمهما يكن رأى المرء في نفسه عظيما، فهل يمكن أن يدعى أنه «مشهور»، حتى لو كانت لديه أسباب وجيهة جدا. لو أنه يدعى فقط ما يملكه عليه ضميره؟ فعمدة أرسطو لم تكن تعد كذلك أو حتى لم يكن ليعتبر نفسه كذلك لو أن الجمهور العام لم يعترف به كنموذج عظيم. هذا لا يعنى أنه الأفضل أخلاقيا، ولكن يعنى أن رؤيته للخير في بعض الحالات وللشر في

حالات أخرى تعلق فوق الشكوك. ولو أن شهرته نجت من محك الموت والتسيان، نستطيع أن نعتز بأن ترشيح «سيرته» قد أقر. وفي هذه المرحلة، نستطيع أن نتنبأ أنه إن عاجلاً أو آجلاً سوف تكتب سيرته، مصورة من خلال الموروث الشفهي بواسطة تصويت جماعي. وهناك شيء عويص وغامض، خاصة بالنسبة لنا اليوم، في هذا النوع من الاقتراع المباشر التلقائي والمتضمن للدرجة من الثقة التي تقدم منذ زمن بعيد التغير المتواصل في الآراء الإنسانية. إن عدد المدن اليونانية في العصر القديم المدافعة عن حقها في شرف كونها موضع ميلاد «هوميروس» تؤيد طبيعة شهرته والتي لا سبيل للشك فيها، وحقه في اعتباره على رأس قائمة معظم الشعراء اللامعين، وبذلك يكون على رأس قائمة الرجال المستحقين «للسيرة». ويكون من الخطأ الاعتقاد أن «القياصرة» الاثني عشره لسيوتونيوس استحقوا سيرهم بفضل السخط أو أن ميلادهم وضعهم على رأس الامبراطورية. إن النظام الأساسي للمسير ليس فيه شيء من المذهب الأوتوماتيكي الرديني. فبالنسبة لسيوتونيوس، لكي ينجز عمله، كان عليه أن يتم الموافقة على هؤلاء الاثني عشر والاستفتاء عليهم للمرة الثانية، لا كقادة الامبراطورية ولكن كممثلين اسطوريين ويميزين بشكل خاص للإنسانية، خاضعين بشخصياتهم لاختيار سلطة جديدة في روما، لا هي سلطة ملكية ولا جمهورية وهذا القانون الخاص بالتوصيت الجماعي والذي يقيد مؤلف السير المكتوبة نفسه ببنوده لم تُلغ المسححة. فالأقرار كان يتم في الكنيسة القديمة (وبناءً عليه الإدراج في قائمة سير القديسين والشهداء) من خلال التصويت التمهيلي في اجتماع لكنيسة تتم الموافقة فيه بالإجماع. وفيما بعد، سوف يتخذ الاعتراف الرسمي «سمعة قديمة» مؤكدة بالإجماع، ومعجزات معلنة على الملأ في ظل كل حقوق المتوفين لكي يعدوا ضمن القديسين. إن الديمقراطية المباشرة الوحيدة منذ ديمقراطية إيثينا التي عملت حتى يومنا الحالي بدون انقطاع وفي ظل قبول عام، هي الديمقراطية التي خصصت اجتماع ممثلي الإنسانية من أجل «البانثيوس» أو «البارناسوس» أو «الفردوس». وحتى الاستبطان المسيحي واتجاهه للاتقاد الفردي - الذي لم يبلل مع موضوعية الاستفتاء على التمجيد والنموذجية - يشكل مقدمة لا مفر منها لأي مدخل إلى مملكة «السير» المتعالية. ومع أن الأرسطوية فلسفة متضمنة للمبادئ الحاكمة لنظام السير، فإن أفلاطون والأفلاطونيين أنفسهم - قبل المسيحيين - قد قبلوا افتراضاتها بدون سؤال. ومن الحقيقي أن سقراط - وهو ميت شهير بين الأموات - قد حكمت عليه محكمة أثينية بالموت ووافق على الحكم غالبة الشعب الأثيني. ورغم ذلك فإن أفلاطون ومريدي سقراط كانوا قادرين على استئناف هذا الحكم في محكمة أكثر حسماً وجامعة للرأي العام. وقد تم الحصول على الإجماع على نيل سقراط، حيث رفضته

أغلبية سريعة الزوال. ولكن طبقا لأرسطو: فإن سمعة سقراط الرائعة في أثينا، حتى أثناء حياته قد جعلته بالفعل واحدا من الشخصيات العظيمة المسجلة للسيرة. إن إدانته - بعيدا عن تعرض تلك السمعة للخطر - رفعتها إلى ذروتها رغم الانتهاء بحادث تراجيدى ومناقشتها بالإجماع. إن رد اعتبار سقراط من خلال السير - حيث صوّت كل من أفلاطون وزينوفون لصالحه - سرعان ما رفضه القضاة الذين أدنوا سقراط وغالبية الشعب الأثيني التي وافقت على الإدانة. ولكن هذا لم يحرز الموافقة بالإجماع: فإن هذه السير المتحاربة قد صدّق عليها بالإجماع في اقتراع تم في أثينا نفسها واعترف الأصدقاء والأعداء على حد سواء بحقوق سقراط كرجل وفيلسوف بارز. وحتى «سحب» أرسطوفان أكدت تلك السمعة الرائعة وأن اتهام الفيلسوف يوضح أهمية شخصيته. إن الأغلبية التي اعترفت واختارت «الشخص العظيم» ليس بالضرورة إذن أن تكون إيجابية، فقد استجابت أول الأمر لصرخات الكراهية بالإضافة إلى التصويت التهليلي. ويعد سقراط، كان يتم تصنيف الشهداء المسيحيين أول الأمر من خلال غضب الملحدين العنيف، قبل أن يصبحوا كذلك بفضل إعجاب جماعة المؤمنين.

وعلى الجانب الآخر، فقد فر المسيح من هذا النوع من التنصيب الاستثنائي إلى مكان ريفي في الامبراطورية، بعيدا عن مسرح الأحداث حيث يتم إبداء الرأي العام، ولم يفر إلا بأصوات قليلة طوال حياته، سواء لصالحه أو لغير صالحه ولكنه أصيب ببلوى إجماع من نوع آخر، استدعى المبالغة في الزمن والمكان، لأن أصله كان إلهيا - وليس بشريا. لقد نجح المسيح من أدب السير وفلسفتها. وأخطأ كل من شتراوس ووينان ومقلديهما، عندما أرادوا أن يضعوا «ابن البشر» بين صفوف «الرجال اللامعين»: إنه قبل أي شيء «ابن الله».

* * *

تتعد السيادة لكلمة «بيوجرافيا» - والتي انتصرت على تعبير «البيور» - بصورة مختلفة تماما، كما تتبع نظاما مخالفا. إن العادات القديمة ذات الصلة بـ «الرجال المشهورين» والمواثيق غير المكتوبة التي حكمت الاعتراف بهم وأيضا الميول الشديدة منذ الطفولة في الولوج إلى دائرة الانتخاب: كل هذه الديمقراطية المباشرة للحركة الإنسانية تحولت إلى ديمقراطية مساواتية حديثة تشكل هيتها الانتخابية من المعاصرين الأحياء فقط. ومن المحقق أن أولئك الأحياء متعددون مثلهم مثل كل التجمعات الإنسانية السابقة. لقد أعطت الديمقراطية القديمة المباشرة تقلا كبيرا لتصديق الأموات موافقتهم، ولصوتهم الذي يتكرر ويتأكد من جيل إلى جيل، بطريقة جعلت من الزمن الفاحص والمدقق الرئيسي وجعلت صوته واجعا في قرارات المحكمين، أما الديمقراطية المساواتية

فقد نبذت الزمن - فى السير - إلى مخزن النفايات التاريخية. فهي لا تعرف شيئا عنه سوى إنشئه الشابة الخالدة والمتسمة للأبد، النشيطة والمسرعة: أى الحقيقة الفعلية، التى توقفت خلسة عن المباشرة. وما بين جماهير الناهيين المعاصرين والمواضيع المقترحة من أجل كسب تأييد هذا الجمهور، يتوسط لكل المرشحين من أجل البيوجرافيا، حشد من الوسطاء الذين لا يصممون على الإطلاق على إعطاء دور للتعاطف التلقائى القديم، أى هذا الإقرار الجماعى الذى لا يقاوم والذى شكّل سابقا ثمن الشهرة. مازال أبطال السير القديمة الذين ولدوا من خلال الذاكرة الشعبية العنيدة، يتألون الاهتمام ويجذون «البيوجرافيين» المهتمين. ولكنهم لم يعودوا سوى مجلس شيوخ قديم متهالك، حيث يسعى العلم التاريخى المعجب بالخرافات إلى إصلاحه. ويُصَبّ كل يوم عددا من المشلين الأحداث والأصغر بفضل إعجاب الجماهير الديمقراطية وعن طريق المنتخبين العظماء الذين يتشكلون ممن يطلق عليهم: الوسطاء. ولو أنه علّت بالصدفة سمعة ما بدون تدخل الوسطاء ويعيدا عنهم، يُسرعون فى إخضاعها إلى قائلهم، حتى لا يقال أن أحد الآلهة قد تشكل بيد أخرى غير أيديهم. إنهم يرتبون الأساليب اللازمة لفرض الإعجاب بالأشخاص الذين يختارونهم، بل وعيادتهم. ويجعلون من الأمر مسألة شرف أن يصنعوا شيئا من لا شيء. كما أنهم حريصون على مضاعفة النجوم بحيث لا يتحور إحداها بشكل حقيقى، بل يضعف الجميع. ويكمن بأسهم الخفى فى عتصر الزمن، ومع أنهم نبذوه إلا أنه يعمل كما كان يعمل فى الماضى. وهم يسخرونه من خلال نشر أبواق شهرتهم فى كل مكان. وبدلا من نقش التآبين والروايات فى السير والمذكرات وحوارات الموت بمهارة، أحلوا المراجعة الفنية الفنى والمقابلات. وطبع حشد من البيوجرافيا الرياضية والسياسية والثقافية لرجال عظماء فوق أرفق للتاجر المتنوعة استجابة للظما الشديد للسير. وبقي الظما بالرغم من تلك السير دون إشباع. ولأن الوسطاء خففوا الظما إلى حالة من الاحتياج، جرد من حقه القديم فى اختيار ما يطفىء الظما بالفعل؛ وهو أفضل الرجال. وحسن مفتصبا صوت الشعب داخل أسوار الحقيقية وألقى بهم وقودا للانتخاب سريع الزوال متقلبين بين الغلو والصمت المفاجئ. وفى مصنع البيوجرافيا لا يكفى الانتاج الجاهز لمزج الوسطاء القدماء والمؤلفين مع مشاهير اليوم. فقد كف التاريخ عن التوازن من خلال اختيارات بارناسوس المحددة للخبرة، حيث جمعت معايير إنسانية ضخمة تم التصديق عليها من قبل البشرية ذاتها. وأصبح الزمن كتلة مختلطة من الحقائق، كل منها مساوية للأخرى، وكل منها مختلفة عن الأخرى جزئيا، إكليل من الحضارات أنتجت كلها نماذج لا يوجد بينها معيار مشترك، ولكنها مصرة على حقها فى البيوجرافيا. وبذلك تجمع الحقيقة الفعلية، عذراء الرحمة الجديدة، تحت عبايتها الفضفاضة

المصنوعة من النيلون المطرز بالذهب هوى الهندي وبيرونكس السكير، والشامان السيبيري وصائد الرؤس. وفي هذه الـ "Who's Who"، وبمداخلها التي لا حصر لها التي يستطيع أى فرد أن يحلم من خلالها أى فرد أن يحلم - من خلال نزوة لا يمكن التنبؤ بها لوسيط - بالظهور فجأة فى شياك التذاكر وارتداء الزى المتألق لبيوجرافيا قياسية لموسم واحد.

إن محاولتنا أن نوسع بسخاء زائد دائرة امتياز «سيرة الحياة»، يُفقد الحياة ذاتها نكهتها. وحاول الوسطاء أن يتفادوا هذا الخطر، بأن يبرروا كل وجه جديد من خلال ديكور مرسوم ومفتوح ودائم التغير، من المفترض أن يمثل هذا هوة «الذات» التي من الممكن أن تُفسر سيكولوجيا بشكل أكثر أو أقل غموضا، ولكن دائما تحت نفس الأضواء وينفس الإضافات. كانت «السير» أقل زخرفة وأبضا أقل تنبؤا: وتُظهر الفرصة والمزاج والشخصية والميل، ولكن أيضا المواهب والمعجزات بشكل سرى، نفاذ صبر الروح داخل الجسد وهل تكافح ضد الزمن أو تترك نفسها لتضيض بهدوء بواسطته. كان هناك نوع من النشوة فى رؤية عديد من الإجابات لنفس الأسئلة، لاعبين عديدين مختلفين فى اللعبة نفسها ويقرانين غير مدركة. إنطلاقا من الروح إلى الذات، هنا يكمن خطر الرتابة. هذا التركيب النفسى يتكيف مع كل صور الهوية. يتمثل هذا فى النماذج البيوجرافية لسارت التى - على غرار البيوجرافيا المنتجة على نطاق واسع - لم تنجح فى إظهار الذات بوضوح، بالرغم من تحليلاتها التى لا تنتهى.

ويصبح فلوير وجينيه بدائل جاهزة ليس بالنسبة لساورت فحسب ولكن بالنسبة للكاتب الذى يسير غور «ذاته» بدرجة مقبولة من التشكك.

لم يلجأ سارت لأكثر الطرق راديكالية فى سيره، وهى الرعب من الحقيقة العلمية. لقد استهدفت السير الحقيقة، ولكنها حقيقة أرسطو وليست حقيقة شروك هولمز. إنها لا تستخدم المنظار أو الميكروسكوب، إذ أن العين الإنسانية وبصيرتها كافية بالنسبة لهم من أجل حصر مفصل وإحداث دفع ملائم لحياة ما، وجعلها تخضع للخبرات المشتركة لدى القارئ. وهذا هو الذى يربط عادة السيرة التاريخية بالرواية. وفى سيموتونيوس، يُلقى تهيبريوس الأصفر نظرة حب خجول على زوجته أجريبينا التى طلقها لأسباب تتعلق بالحكم. وهذا هو نفس الرجل الذى ملأ منفاة الأختيارى بالفلسوق الآثم. ولا يوجد ما يمكن شرحه، فالحقيقة صارخة كما نقول. ولكن بالنسبة للبيوجرافى العلمى هذا النوع من الصفات غير مقبول. فمن رأى تلك النظرات المسترقة المنسوبة لتيبريوس؟ أن هذه النظرات سددت بالفعل وُفُسرَت تفسيراً صحيحاً، كيف تشغل العلم التاريخى الخاص بالامبراطورية الرومانية؟ إن فن سيموتونيوس يأتى من الخيال الأدبى. ويرتبط فضولنا

العقلى بالمؤشرات الأخرى ويتصل بالتحقيق البوليسى، حتى بيوجرافيا الأمس الجديدة لم تعد أكثر من رواية عند مقارنتها بالبروسوجرافيا الدقيقة جداً. إن نظرات تيبوريوس الصغير شهوانية ومازالت تدل على الحب، مثل «نيرو» راسين، ومع ذلك فهم ينشدون إدراك الحقيقة والذيبقى دون تغيير طوال أربع وعشرين قرناً ومازال معنا. ولكن البيوجرافيا المدركة تتطلع أبعد من ذلك: فالدراما الفردية لرجل بالنسبة لها لا تقبل سوى صراع التفوق أو القوى العليا أو سمات شخصيته هي فقط واجهة أو نتيجة. فكوندى العظيم لم يعد كوندى العظيم، ولكن نتاج المجتمع الإقطاعى القديم، مع بزوغ الملكية الحاكمة. ويزيد من الفخر فهو جندى مفكر يعبر نهر الراين فى موضع يسهل خوضه. وينقل الحس التاريخى ذلك، وبالنسبة للمؤرخ يصبح الأمر ببساطة مناسبة لقياس مستوى النهر وسرعة تياره. لذلك يبحث العقل العلمى كيفية كشف اللثام عن تلك الآلة العظيمة التى تحمى المسرح بديكوره ومثيله الذين يسلون الجمهور. ويبقى هذا على اهتمام المتخصصين ولكن يترك الآخرين دون إشباع. أو كعملية تعويض يتخفهم بأعداد كبيرة من البيوجرافيا. إنه ليس عيب الكلمة: فقد ابتليت بمحنة الانتصار، عندما انحرف المعنى المألوف «للسير» وغيروا حكمتها المضرة، عن الطريق القويم. عندما انقطع الاتصال فيما بين معلمى العصور، وبينهم وبيننا. ومن الممكن أن تتراكم البيوجرافيا. فلم تعد تعمل بشكل مشترك لكى نحررنا.

ومع ذلك، هل يتعين علينا أن نعتقد أننا تركنا عهد «السير» من أجل الحداثة البيوجرافية فجأة؟ كما فى أورلندر لفرجينيا وولف، حيث تعبر من إنجلترا المرحلة والمشمسة لشكسبير وفيلدنغ إلى إنجلترا الفيكترية الممطرة والمغرورة. فى يوم واحد فقط؟ بالطبع لا! فبين صورة «السير» فى العصر القديم والعصور الوسطى والمدارات البيوجرافية لعصرنا الراهن، عهد أو مرحلة وسطى شهدت الغروب الجليل للسير والبشائر الأولى لعصر الوسطاء. وهو عصر الأكاديميات فى كل من إيطاليا وفرنسا؛ وهذا هو الأمر بالنسبة «للسير» الإنجليزية التى نجد نموذجها الرائع عام ١٧٩٢ فى «حياة صمويل جونسون» ليهوسويل. وتسير الأكاديميات وهى المؤسسة المميزة لعصر النهضة الإيطالى ولما بعد للكللاسيكية الفرنسية على رد تام مع «السير» الأدبية. ويتمثل أحد النشاطات الرئيسية لهذا النوع من المؤسسات فى تخليد ذكرى أعضائها، بعد موتهم، عن طريق الخطبة الجنائزية ونشر مجموعات التأبين الجنائزية. ولكن مهمة المديح هذه المنوطة بالأكاديميات تمتد وراء صفوفها الخاصة. فبعد القرن السادس عشر، مجّد ياول جوف فى سلسلة عن المذائع معظم مشاهير الحركة الإنسانية الإيطالية، مع تمييز الفلورنسيين. ويبدو أن فاسارى تبع نفس النموذج عندما وضع سيرة لعظم المهندسين والرسميين

والنحاتين المتمازين، مع تمييز الإيطاليين أيضا. ولم يقيد نفسه - كما في كتاب «الزعيم بليتي» - وهو الكتاب الخامس والثلاثين في دراسته - برص أسماء الفنانين الذين حازوا إعجابها جماعيا، وتحديد نماذجهم. إنه يتولى مهمة رواية ما يتعلق بالهنة ووصف شخصية كل منهم كما لو كان الأمر متعلقا بأبطال بلوتارك أو بالفلاسفة كما يراهم ديوجين. ومن الواضح إن الاعتراف الشعبي والأميري قد سبقه في ذلك. ولكن عدم التحفظ يتضح في السير، بالإضافة إلى حقيقة أنها جعلت من إيطاليا البلد الأم للفنانين والفن ووقعت الفنان في أوروبا الحديثة إلى صفوف نماذج الحركة الإنسانية العليا، له نفس الحق في «السيرة» كرجل الدولة أو المحارب أو المفكر أو الشاعر. وأضاف فاساري منبرا شرفيا لسيرة الخاصة في اجتماع بارناسوس. ولكنه قدم أيضا مقياسا كهنوتيا غير معروف حتى الآن. وتماثلت سيره ببطء فالأحدث هي الأكثر اقترابا من النضج.

وكانت هذه الفكرة حول «التقدم في الفن» غريبة تماما على الإحساس العام الذي اختار جيوتو ورافائيل وليرناردو ومايكل أنجلو في صفوف الأفضل. وعلى ذلك فالأمر يتعلق «بخطبة تاريخية» علمية تضاف إلى الرأي العام، والذي يزداد في أهميته، مما جعل أكاديمية فلورنسا واهتمام تلك الأرستقراطية المثقفة تبدو في تعارض مع أوروبا القوطية.

ومثل تقدم رسامي فلورنسا والفنانين الآخرين، خارج نطاق عدم نضج العصور الوسطى، حقا إضاقا لفلورنسا، عاصمة العقل. ولا يعتمد ذلك إطلاقا على المهمة الكلاسيكية المنوطة بالسير أو السحر التاريخي لمشهد البراعة الذي تقدمه.

وبذلك يوجد شيء من بلوتارك في فاساري: وهو عظمة وجلالة الروح والاستجابة المنطلقة من الرغبة المستترة في العظمة لدى كل الرجال على أساس من الحقيقة والشهرة الدائمة ويتحول إلى كاتب «السير» لكي يرسخ ويحمي ذكرى هذا اللقاء من حوادث الزمن. ولكن سيوتونيوس أيضا ليس غريبا عن فاساري: إن عظمة الروح لها إخفاقاتها وأخطارها وتفرداتها، التي قد تذهب إلى ما هو أبعد من المرض والسخف. إن «أفضل» الفنانين ليسوا حكماء دائما، بل عادة ما يكونون سوداوين، يحركهم شيطان وأحيانا يدمرهم. ونادرا ما سنجد «عائلة المفكرين» كما كان الأمر في مجموعات السير، والإحساس القوي بإيجاز هويتها الخاصة على طريقتها وتوضيحاتها الخاصة، وفي الوقت نفسه بسماتها المميزة للعلاقة مع كل البشرية بعظمتها وضعفها وتنوعها وإبداعها وحقاقتها.

ولكن في فرنسا، حيث تأكد «المخطط التاريخية» عن طريق الأكاديميات الإيطالية، سوف يكون الاضطلاع بتحديد أبعاد الخرافات المحلية والسيطرة عليها. لن نحیی «ملك

الزنيق» معجزة عهد أوغسطين فقط، بل سوف تذهب إلى ما ورائها. وهذه الحركة الصاعدة التي طبعها الأكاديميات الإيطالية العديدة المنتشرة، يطابع دائرة انتخاب بارناسوس، سوف تكرس الدولة الفرنسية نفسها لكي تتوسع في الاستفادة منها. إن الأكاديمية الفرنسية، هي نفسها اليرناسوس الرسمي، ولكنه يرناسوس فرنسي وحديث، متضمنا ابتكار طريقة جديدة لتقييم الرجل العظيم. ولا يطالب بإحلال الاختيارات العفوية التي أقرها تراث طويل ولا حتى تأثير الرأي العام المعاصر، كما يفعل «وسطاء» القرن العشرين، ولكنه يسمح - ليس بدون مقاومة مثمرة - بدعوة محكمته، التي تستمد سلطتها من الدولة، لكي تعزز الشهرة المكتسبة وتفرض آدابها على مزيد من الشهرة المكتسبة حديثا. ومن الطبيعي تماما، أن تسعى الأكاديمية الملكية للرسم والنحت، والأكاديمية الملكية للعلوم من أجل دعم وتأييد سيطرتها الحديثة على فكرة «التقدم»، والتي جعلت من الملك الذي يحميها ومن فرنسا الحديثة شهودا على «الرجال العظماء» الأكثر براعة هذه المرة من كل السابقين.

وباستثناء الكنيسة الجاليكانية، لم يكن يوجد مكان آخر يمثل هذه الحيوية البيوجرافية بهدف مزدوج (تمجيد البراعة الإنسانية بوجه عام ولكن أيضا تمجيد المدينة الفرنسية و الحديثة). ولم تظهر في مكان آخر مثل هذه المثابرة كما في مجموعات «المدائح الأكاديمية» التي وضعها الأب جوجيه ودي لامبرت وكوندورسيه في مستوى الأنواع الأدبية المنظومة.

ومن المدهش أن ليتون ستراشي (١٩١٨) مُصلح البيوجرافيا الانجليزية، اعتقد في مقدمة كتابه «التيكتوريون العظماء» أنه من الجيد أن يقدم الثناء لتراث متناقض جدا مع العادات البريطانية، ولنوع أدبي مرتبط بقوة بالعادات الفرنسية الأكاديمية. فقد كتب برباطة جأش فائقة ليلومزيرى «يبدو فن كتابة أن البيوجرافيا قد بدأ في إنجلترا في أوقات بغيبضة. حقيقة أن لدينا قليلا من النماذج الرائعة، ولكننا لم يكن لدينا على الإطلاق، تراث بيوجرافي عظيم كفرنسا، كما لم يكن لدينا أمثال فونتنيل وكوندورسيه يمدانهمما التي لا تقارن، والمكتنفة لسير حياة الرجال المتنوعة في عدة صفحات مضنية».

من الواضح أن هذا الإنفراط في حب الفرنسية والثقافة الفرنسية يمثل استراتيجية خالصة: فرنسا هي الرهينة هنا في محاولة إكراه بالتهديد من أجل تحويل التراث الأصلي للسير لصالح بلومزيرى. ومن خلال صوت ليتون ستراشي تكشف المجموعة كاملة عن طموحها إلى أكاديمية الأدب الإنجليزية، مكتفية ذاتيا ومحررة من عبودية المحافظين.

إنه طريق طويل من سخرية بيوجرافيا الكاردينال ماننچ بقلم ستراشي، إلى الكياسة

الرقبة الملهية للمدائح الواضحة المعالم بقلم كل من فونتنييل وفالينكور ونيوتن. ويشارك النموذجان في شيء واحد فقط، ألا وهو رفضهما لسيوتونيوس. ولكن فونتنييل نبذ الصفة الشاذة أو المرضية باسم الذوق، وهي الموجة السائدة في الأكاديميات الملكية الفرنسية، بينما كان ستراشي شديد التوق إلى تشويه السمعة، مفضلاً التعريض بالدناءة من خلال التفاصيل الصريحة القادرة على الوصف. لو تصورنا بصعوبة أن فونتانييل كان سيوتونيانياً، فإن أندريه فيليب زميله في أكاديمية الرسم والنحت، لن يكون سوى مجرد فاسارى صغير. وقد حُذ في كتابه -Entretiens sur les vies et les ouvrages des plus excellents peintres anciens et modernes" عام ١٦٦٦، حشداً من الفنانين، من بينهم الفرنسيين وعلى رأسهم بوسين، ليتسلموا أكاييل أبولو على شكل «سير» متجاوزة على الطراز الفرنسي الطبيعي، وفيه تحجب تقاليد اللياقة وحسن الذوق، المظاهر الخادعة لأبطاله. وفي الفترة من عام ١٦٦٩ وحتى عام ١٧٠٠، نشر تشارلز بروت بالأكاديمية الفرنسية وأكاديمية النحت سلسلة Hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siècle، ونشر الملحق Eluges de MM. Arnauld et Nicole بشكل منفصل في كولونيا عام ١٦٩٧. وبالنسبة لرئيس حزب «المعاصرين» كان ذلك من شأنه أن يحد الامتياز الرسمي إلى أبعد من الأكاديميات من أجل إعلان الخلود، وربما على الطراز الباهوى لـ «أبرشية الشعائر الدينية» التي تأسست عام ١٥٨٨. وقد ذهب بروت أبعد من ذلك من أجل إصلاح ظلم المحكمة المرجح لرجال «يورت وويال» العظماء الذين يحوزون الاحترام والإعجاب بالإجماع في فرنسا - بل وفي أوروبا كلها، بالرغم من خصومهم اليسوعيين الذين كسبوا تأييد لويس الرابع عشر. ولم يكن هو أول من أصلح - مع بعض التغيير - ما يعاني منه نظام المدائح الأكاديمية على طريق الحذر التنفيذي الشديد، وفي عام ١٦٧٣ نشر الأكاديمي هونورات دي بويل Memoires pour la vie M. de Malherbe. على أن هذا الشاعر (أى ماليرب)، وهو معلم كاتب السيرة، سرعان ما وافته المنية قبل أن يدخل الأكاديمية ويستفيد من المديح المعتاد، ليحتل بعد ذلك مكانته الحقيقية فوق قمة بارناسوس من خلال مذكرات راسين: كمؤسس لمدرسة الشعر الفرنسية، أو نيكولاس بوسين الأدب الحديث. وكان من شأن ذلك تأييد استفتاء بالإجماع لصالح ماليرب وتثبيت سمات هذا الرجل المتفرد جداً، في الذاكرة. ولكى يعطى راسين نفسه فرصة أكبر كتب فقط "Memoires pour la vie..." وتبقى حقيقة أنه من خلال عمله وضع ماليرب في «الخطبة التاريخية» التي تكفلها الأكاديمية والتي تحافظ على الشخصية المركبة وفي العام التالي يتبنى بوالو عملية التمجيد هذه من خلال "Enfin Malherbe vint"

الشهير. وكان هناك نفى لنهج «التصحيح» في حالة موليير، الذي تبرأت منه الأكاديمية طوال حياته لأنه كان مثلاً، بينما منحته عام ١٧٠٥ «سيرة» في شكل جيد وملتزم، جعلت من موليير أكاديمياً بعد وفاته ولا شيء. يفتقر إلى التمجيد أكثر من مؤلف Mis-anthrope. ولعلنا نتساءل، لو أن أدريان بالت الذي نشر عام ١٦٩١ رائعة سير القرن السابع عشر الخاصة بديكارت، ذي الشخصية المعتزلة والجمالية، ماذا لو أنه لم يحركه اهتمام مشابه. وفي إهدائه للمستشار Boucherat أمين مكتبة الرئيس Harnois-mon، إدعى أنه من الطفولة أحاط لويس الرابع عشر ديكارت برعاية فائقة وأمدّه بالتمنيح والإعانات التي أقل ما توصف به هو المغالاة والمبالغة. الهدف واضح: إعادة ديكارت ومدّه بأسباب «السيرة» التي بدونها لا يُنصّب رجل عظيم في فرنسا بشكل محدد وورسمي. كان أدريان بالت بهائنة معصوماً غير خاضع للتشريع الأدبي الخاص بالمديح الأكاديمي. وقُتل تلك «السيرة» الكرونولوجية الدقيقة تأريخاً لشخصية عظيمة وفكر عظيم. وتنتهي بصورة فيلسوف يوجز في شخصيته سمات حكيم قديم ورجل مسيحي شريف.

لم تُنفّل السورتونية، المخففة في السلوك الفرنسي: إغجاب ديكارت الذي لا يقهر للعينين الخولواين، ويوضح بالت أن هذا تنبجة حب فاشل في طفولته لفتاة صغيرة حولاء. وتساءل الكتيبة هذا الأسلوب في تكملة القوائم الرسمية. وفي عام ١٦٨٦ نشر اليسوعي Bouhours مؤلف «سيرة» القديس إجناتيوس والقديس فرانسيس إكسافيير (١٦٧٩ و ١٦٨٢): "Vie de Mme. de Bellefonds, supérieure et fondatrice des religieuses bénédictines de N.D. Anges établi à Rouen" : هذه العالمة الرائعة ورئيسة الدير كان لها صالون، ولم يُعرف عنها أية معجزات، ولم تكن «أبرشية الشعائر الدينية» لتحلم بتخليدها أو تعجيبها، كما لم تكن القضية، قضية الأكاديمية. بالنسبة لامرأة بالإضافة إلى أنها حبيسة الدير. وبهذه السيرة رفع الأب Bouhours - وهو نفسه كان قريب الصلة من الأكاديمية ولكنه لم يكن ملتماً للدخول فيها - مدام دي بلفوند على الأقل إلى البارناسوس المسيحي.

ليس هناك شك في أن أدب التأبين الأكاديمي، وقريبته «السيرة»، المنظم جداً والمعتدل والعقلاني في فرنسا، كان له تأثير حاسم على الرواية. كان فالينكور الذي كتب فونتينيل تأبينه، هو نفسه كاتب Vie de Francois de Lorraine, du Guise عام (١٦٨١)، وهو عمل فؤجى لمؤرخ أكاديمي، بينما نشر الأب دي سانت ريال عام ١٦٧٢ Don Carlos تحت عنوان فرعي هو «وصف تاريخي» وكتب أيضاً مذكرات مازارين عام ١٦٧٥. وهكذا سرت عدوى «المديح» و«السير» و«المذكرات» في الأدب القصصي.

وتقلصت المسافة بين هذه الأثران الأدبية ودرجة الصدق التي يعترف بها التاريخ.
ويمكن تطبيق الوصف الذي يضفيه، فونتنيل على «حياة الدوق جوي»، في Éloge
de Valincour، على العديد من تلك «الروايات التاريخية» التي أصبحت قتل
المصعب الأساسي للرواية في عهد لويس الرابع عشر:

«نحلة من تاريخ، تستعنى كل ما يطلبه الإنسان من مؤرخ قدير، وأبحاث، تزدى مع
ذلك بعناية شديدة، ومقتبسة أحيانا من مصادر نائية، لا تتعدى البتة حدود الفضول
المعقول، وحكاية متساقطة جيدا، وحية، ترشد القارئ، وتحميه دوما، وأسلوب رفيع،
يستخلص زخارفه من أعماق الأشياء، أو يقتبسها بدقة ومهارة، وليس قمة محاباة للبطل
يمكن مع ذلك أن يوحى لكاتبه بهوى وانفعال».

ورأينا لتتسلسل ما إذا كانت مدام دي لاكاي لم تحاول، من خلال فهم المعيار الأكاديمي
المقرر له «حياة» في روايتها التاريخية la Princessede Clenes (١٦٨٧)، أن
تجد امرأة في غير القوالب المفروضة، وأما في اتساق أنفوس غريب عن «السير»
الذكورية؛ وهو فريد للحياة الخاصة والبهاء المخفى بين شفاف القلب، ولم يطبع النساء
وحدهم إلى بارناسوس. فالعلماء الذين لاقرأ قليلا من التأيد من الأكاديمية الفرنسية،
وأم يكن لهم جماعتهم الخاصة حتى عام ١٧٠٤، كان لديهم الصور الكافي، كما كان
بإمكانهم الاعتماد على شكل معين من التمجيد من خلال ذلك النوع الأدبي الصابر
"anas" (أي مجموعة حكايات ومعلومات عن شخصية ما وعن أعماله). وقد انخرقت
الكتابات المسماة بـ "Naudaeana, Patiniana, Chevreana" والمخصصة من
أجل هجوم التبحر المعرفي أمثال Gabriel Naudé, Urbion Chevreau, Guy Potin،
بشكل واضح، عن الأسلوب القصصي المتبع في «السير» الأكاديمية: التأثير به
«اللاهالي الإغريقية» لأولوجيل، هذه المجموعات غير المترابطة والمغايبة للحكايات
والطرك والمحاكمات الأدبية المتناسية مع أبطالها، ولم يكن هناك وسيلة لتعبيح المتحني
الكامل للحياة : Bios، وكان من دواعي سرور الـ Pantagrules الفرنسيين الأواخر
في الإنسانية اليونانية - اللاتينية أن يظهروا في قمة منهم العظيمة، بين نظرائهم.
وسرعان ما استُعيد هذا النوع الأدبي في القرن الثامن عشر لشبهته بعدد من التزيورات،
واستُخف بالبالغة الأكاديمية التي طوقت الميدان الثقافي، بشكل مزاج كشيء أثيري،
وأخفت أحواله المنجول من أجل صنع أبطال مواطني «جمهورية الأدب» القديمة في
غياهب السخرية أو الهجران. وفرض نموذج الفرنسية الدينية والفنية الحديثة، من خلال
الفرقة إلى المذهب الأكاديمي. وأصبح بارناسوس هو الصالون المنطق الأنيق، حيث يتحاور
الميت في كامل ملاهيه تحت أعين الموزيات (إلهات الفنون التسع) وأبوللو الرحمة ذات

العبادة المقدسة.

وقص Siecle de Louis XIV بقلم فولتير، إجماع المعاصرين هذا، الذى طالبه فواتير بالإشراف على تطور التنوير.

ومتذ ذلك الوقت، تبنى التاريخ الفكرة التى أصبحت فى غاية الأهمية، بعد انتصار المعاصرين. وانتهت الثورة أو إنجاز الخطباء، بإقناع رجال الأدب بأنهم القوى المحركة للإنسانية فى مسيرتها وليس مجرد محافظين على الخبرة الإنسانية. وبدون تنازل إلى درجة الصدام المباشر مع الأوهام الأساسية فى عصره، قادم شاتوبريان «المذكرات» بصلابة المجاملة التى عليه أن يقدمها: تقييد الرجال فى «البهيم»، وفى قواعد لعبة قديمة قدم العالم، ولكن صرامتها القديمة تخفى، نفسها تحت ستار أفكار ثائرة أصبحت أكثر تأثيرا. وبفطوسة أقل، يقدم سانت بوف نفسه بشكل غير مباشر وينال اليوم اهتماما قليلا. مع أنه كان أكثر نقطة وحرسا. وقد استيقظ هذا المؤرخ من كابوس التاريخ مبكرا جدا. واعتبر نفسه مؤلفا للسيرة. وشكل هارناسوس خاصا به هو وحده، باستطاعته أن يعرب المعاصرين. وأسكن هذا الهارناسوس بأشباح أقل تأثرا بشلوذ عصره من شخصية شاتوبريان الفضيحة: ليسر «مناورات» ولكن ملامح متعكسة فى الظلمة. ولكى تكون لديه القدرة على التمييز وإظهار تلك الملامح، يلزمه استقلال داخلى وتفوق. وقد اعتبر روبرتو كالاو هذا العمل النقدي المجزأ، جيدا جدا فى مقاله الحديث "la Ruine de la kash" وأنه فى الحقيقة إبداع تتطلع إليه وأثر باق مشله مثل "La Co-médie Humaine, the legende des siecles, toirre de France مع حشو أقل.

وأضاف سانت بوف معنى جديدا وجدليا للسيرة، داعيا الحركة الإنسانية المعروفة لكى تعطى فرصة لحركة أخرى تظهر نفسها فى المستقبل. وهناك شىء من بوالو فى سانت بوف وأيضا شىء من باسكال. وما لم ينجزه الأدب أرغمه على إنجازه عن طريق الوساطة، والحشد داخل إكليل السيرة المتوازنة، ليس بالنسبة لرجال الأدب ولكن بالنسبة للرجال والنساء الذين عاشوا وكتبوا. وليس بالضرورة أن تقتل كتاباتهم نماذج رائعة. وقد عوتب سانت بوف على ذلك. فقد ارتاب فى المدلول الحديث للنماذج الرائعة، حيث صرقت من خلال المبالغة وتصورات النماذج العظيمة. وذهبت اختياراته مذهبا آخر، للإخلاص الحقيقى تجاه النماذج الرائعة الحائزة على اعتراف جماعى فى كل الأوقات (هومر، وفرجيل وهو رأس ولاقوتين وراسين وسانت أوغسطين). اعترف بها لأن الإثارة والثروة لم تعرف طريقا إليها، وأيضا بالنسبة للمجهولين والثانويين الذين لهم سهم بصرف النظر عن

الشيء، المؤلف، الذين يمثلهم جوزيف جويرت. كما أحب ليوباردى. وكان سيعتدع بإميلى ديكنسون لو أنه عرفها. والمحك بالنسبة له، هو تذوق شخصى لما كان مناسباً وما سيكون مناسباً عادة للناس الشرفاء على مر القرون، هو طريقة الوجود، ولو أن التعقل والشهادة المكتوبة غير المباشرة لم تف بالغرض، سوف يقوم النقد التكهنى بعملية تعويض من أجل منح الكمال المتفرد لحياة ما. إن كلا من «الحياة» و «العمل» و «الشخصية» و «الأسلوب» يكمل بعضها البعض من أجل إظهار التفرد الداخلى وأيضاً السمو الإنسانى المكتسب عبر الزمن. وهم يمثلون بالنسبة لسانت بروف شيئاً لا يمكن فصله، وبالنسبة ليلزاك يمثلون المظهر والزى والديكور الداخلى والرغبات. وعلى ذلك تكون Causeries du lundi (محادثات يوم الاثنين) آخر يارتاسوس فى الغرب وأول تعزير لتكون الكائنات، وقدرتهم على الحياة المختبئة والمؤجلة أحياناً. وقد ابتعد التأييد القوي والجماعى عن المعيار العالى للإنسانية الذى أشار إليه سانت بروف: فقد تهدده الكتان، ويكون الاحتياج الأكبر إلى مفسر يعرف كيف يعزل نفسه فى الظل، وأن يكشف النقاب أمام معاصريه الحائرين ويبدو فقط من أول لمحة أن عدم انتظام «الاثنين» الـ lundis وتنوعها المدهش، يخفى وحدة وتماسك الصورة السعيدة الفردوسية حيث حازت العبقرية النقدية على شهرة أقل من الشخصيات وقاذج أقل من الخطباء المتدينين. إن مخلب القط الذى خدش الآخرين، قد يجعل القارىء أكثر حذراً.

كتب «سانت بروف» فى كتابه «جوزيف دي لورم»: «روح النقد، بطبيعتها سهلة، ولماحة، ومتقلبة، وشاملة. إنها نهر عظيم، صاف، يتلوى، ويجرى ويدور حول الأعمال (الأدبية)، وروائع الشعر، وكأنها تلتف حول الصخور والقلاع، والتلال التى تكسوها الكروم، والوديان الكثيفة التى تحف بضافات النهر. وفى حين يبقى كل موضوع فى هذا المنظر الطبيعى ثابتاً فى مكانه، لا يهتم بغيره، والهرج الإقطاعى يحتقر الوادى الصغير الذى يتجاهل التل، يضى النهر من موضوع إلى موضوع، ويفرغاً جميعاً دون أن يرقها، ويكتنفها بمياهه الجارية، ويحويها، ويتأملها. وعندما يكون السائح تواقفاً إلى معرفة هذه المواقع المتنوعة، وزيارتها، يقله النهر فى زورق يحمله ويضى به دون أن يهتز، ويعرض عليه تباعاً كل منظر متغير فى مجراه».

ويشل شاتوبريان ومجموعته الأدبية «بورت رويال» و «المحادثات» و «الصور».

مجتمعا كاملاً تم اختباره وحشده بعيداً عن ضروء وإسراع التاريخ، لكى يلازم الـ Homo viator الحديث، وينقل خبرته إليه، مقدماً له عائلة مختارة، ومحرراً إياه

من كل ما هو غير ضرورى تماما. أصبحت مملكة «السيرة» الأدبية بالنسبة لسانت بوف، المدخل المزودج لإشارات هذا العالم فى مسيرته، والأساس الثابت الوحيد لتحرير المرء لذاته منها.

تبلورت السيرة الأدبية كنوع من أنواع الكتابة الأدبية فى القرن السابع عشر، فى الحركة الأكاديمية. لذلك لم يكن المحصول الغزير الذى جمعه سانت بوف فى القرن التاسع عشر ليس بدون صلة بأدب المديح الأكاديمى. كتب فى مؤلفه «أفكار وحكم» أن «السيد دو شاستلوكس» مؤلف كتاب «السعادة العامة» الذى يتولى «فيلمان» كتابه «لمحة أكاديمية» عنه، كان رجلا مشغوقا إلى أقصى حد، إلى الدرجة التى يستولى فيها الوهم على العقول كلها، ويخلق كما تخلق طائرة من ورق. كان ذلك من صفاته. ذات يوم، وكان عائدا من مسرح «الكروميدى فرانسيز» حيث شهد بداية ممثلة تسمى تينار قال لدام «دى ستال» : «رأيت لتوى ممثلة جديدة أدت أداء راقعا»، فقالت مدام دى ستال : «آه، أنت تبائع بعض الشئ. كنت هناك، ورأيت أنها لم تحسن التمثيل بالمرة». واسترجع السيد دو شاستلوكس قائلا : «ولكن يبدو لى أنها أحسنت التصرف فى مشهد وآخر». وحاول أن يذكر هذه المشاهد، فأصرت مدام دى ستال على رأيها، وأبدها شخص أو اثنان ممن عادوا من المسرح وانتهى الأمر بالسيد شاستلوكس أن يتراجع قليلا قائلا : «ماذا تريدن، لقد فعلت المسكينة ما فى إمكانها». وهكذا تناقص هذا الإعجاب الشديد حتى وصل إلى هذه النهاية. ولا أعرف ما إذا كان فى وسع السيد فيلمان أن يحكى هذه الطرفة فى «مدحه الأكاديمى» : ومع ذلك يتحتم عليه أن يفعل ذلك، وإلا فلن يتسنى له أن يصور الإنسان».

تصوير الإنسان : ذلك ما يصور سانت بوف. سيوتونيوس الذى كان ممكنا أن يتبنى النظرة المسيحية للإمبراطور، بلوتارك الذى كان ممكنا أن يملك سمات فولتير الفرنسية. ولقد كان عشا أنه كان «هوميروس أدبنا»، فقد أضرب خلفاؤه تين و برونشيمير ولاتون بقسوة. وعانى أدب الصور فى فرنسا من السخرية التى أظهرها فاليري ومن بعده بروسيت للزور هذا النوع الأدبى، سير الكتاب. وهناك فقدت كل من الأسطورة وأيضاً الحقيقة وأدب المعرفة مقدارا كبيرا. وربما ينتهى مجال الإنتاج الضخم للبيوجرافيا من خلال العقل. وتعيدينا إلى «السيرة» و «الصور» وربما إلى «حوارات الموتى».

لاشئ باستطاعته أن يعطى قياسا أفضل لما يفصل التراث الفرنسى عن التراث

الإنجليزي، من المطابقة بين أدب السير في فرنسا، وعلى الجانب الآخر أدب السير لدى كل من شاتيل وليتون ستراشي الذي أدعى الدخشة من أن أدب السير الإنجليزي ليس به ما يمكن مقارنته بالمناخ الأكاديمية لفونتنيل. وعلى أية حال، لا يمكن أن يكون غير مدرك لوجود جون أوبري (١٦٢٦ - ١٦٩٧) صديق هوز وعضو المجتمع الملكي، والذي كتب «دقائق من السير» وهي مجموعة من السير القصيرة تخص معاصريه الذين عرفهم بصفة شخصية أو من خلال التراث الشفهي الحديث؛ ياكوب هوز وسيرتوماس ووتون، ولكنهم نماذج رائعة للسوداوية والذكاء العلمي ممتازان معا بشكل مضطرب، كما كتب هو نفسه لصديقه أنتوني إ. وود داوس الآثار في أكسفورد. ولم يكن هناك شيء من الممكن قراءته قبل المجتمع الملكي، الذي كَوّن بالإضافة إلى ذلك، مجموعة من العلماء والدارسين، مشجعا للنسب الواضح وليس البلاغة. لكننا يجب أن نكون متساهلين تجاه صمت ليتون ستراشي و تحير بلومزبري بسبب اعتراف أكاديمية لندن الفرنسية بنفسها في جون أوبري بوصفها: المجموعة التي حملت بقوة فونتنيل وفولتير ودو الميرت وأصدقائهم اللامعين. كانت لفظاة جون أوبري الرائعة والصميقة، شديدة الوطأة بالنسبة للمفكرين الإلهابيين التافهين الذين لا يستطيعون فعل شيء أفضل من إضافة مجموعة من الغرائب والشواذ إلى الميراث الأدبي الفنى في المجلدات، حيث تم الحفاظ على تلقائية القرون الوسطى والعالم القديم في تمجيد الرجال العظام بالإضافة إلى الكتاب، أفضل من أى مكان آخر. ارتفعت السير في المجلدات دون إغفاق، حيث حاز الفرد تقديرا عالميا. وهناك أسلوب آخر لتقديس المرء بعد وفاته، وهو بناء ضريح عليه نقش في كنيسة كبيرة، وهو طقس آخر على الطراز القديم، حيث لا يوجد شيء آخر مساو له في فرنسا. إن مدفن العظام «البانتيون» في فرنسا لا يمثل مُصلّى عائليا وإنما مُصلّى جماعيا، ومن الطبيعي أنه، بسبب الافتقار إلى المذبح الأكاديمي، تتخذ «السير» في المجلدات أسلوبا حيويا إلى حد كبير بالنسبة للذاكرة الوطنية، وتتمتع بتقدير رائع. وتُشر أعمال سانت بوف الإنجليزي في «كتب بنجوين». وفي فرنسا لم تتغير الـ "lundis" قراءة نصف قرن. ويشكل تاريخ الحياة والأدب نظاما وطنيا في المجلدات، انتشر في كل البلدان الناطقة بالإنجليزية. إذ توجد مجلة في هونولولو يطلق عليها «هيجرانيا». وتُدش مجرية الأدب والتقدير الذي يلقاه مؤلفوه، والمكانة التي يحتلها في مجلتي «ملحن» تايمز الأدبي» و «مجلة نيويورك»، الفرنسيين وبشكل أكثر تعميما، ترى الحكمة الإنجليزية القومية، الإنسانية فقط من خلال وجهة نظر الفرد، بكل فقرده، ولا ترى تناقضا بين الفضائل الخاصة والعامة. وباختصار، فهمت «البير» كما فهمها سيوتونويس وبلوتارك. ولا يستطيع أحد في بلد شكيبيير أن يعلن «موت رجل» دون عقوبة، وبتهبير آخر

«موت فرد». يظهر الولاء لعرف المدينة والإنسانية المشترك (والمتد حتى إلى مملكة الحيوان) بحدّة هنا. وهذا يشبه قليلا الخديقة الإنجليزية؛ إذ تبدو مضطربة ولكن كل عنصر فيها قد عولج بالفعل باهتمام فائق لكي يتم تدعيمها كلها في أفضل مظهر. وقبل الاستغراق في البيوجرافيا، يبدو أن «السير» الفرنسية قد ضيّبت بواسطة بوصلة الـ «نحن». إن السير الإنجليزية متعددة وقوية ومتنوعة، وتطابق مفهوما مختلفا تماما في تصوير الرجال والنشاطات التي توجههم. وبالرغم من أنها قد تتسع حتى تقارب حجم الرواية كما فعل سموليت، فهدا تصغر أحيانا لتصبح «دقائق من السيرة» بقلم أوبري. ويظلمها يكون عالما مشابها للفرنسيين القديس إفرموند وبوبلي وبابل، الذي لا ننسى سيره التي كتبها Pierre Desmaizeaux عام ١٧١١ و ١٧١٢ و ١٧٣٢). وقد منح جونسون - بحق - مظاهر الحفاوة والتكريم الجديرين بامبراطور روماني بفضل بوزويل؛ إننا نعرف كل شيء عن دواخل ذاته، ونزواته وانحرافاتة ومدى إدراكه الأدبي وميوله وحكمته. ولكن بوزويل ليس أقل تفردا من غودجه. ففي اللحظة الثانية فقط يكشف معظم جوهر كتاب «السير» على مدى التاريخ الأدبي كله.

وحاول جوته هنا أن يكرر المعجزة مع إكرمان؛ وينتج عن المقارنة بين الاثنين أن برزت عبقرية «بوزويل» أكثر وأكثر. إنه هيرودوت أدب «السير» معه ظهرت المواهب الكامنة في هذا الجمهور المجهول القادر دائما على تأييد وحب وتقدير رجاله العظماء. بالإضافة إلى ذلك، كان يملك الذوق الجيد الذي يمكنه - مثله في ذلك مثل سانت بوف - من رؤية جلال الإنسانية المختبئة ومساعدته على الظهور في وضوح النهار. استطاع جونسون من ناحيته أن يشعر بهذه الموهبة التي كانت بالنسبة له هبة من السماء، وجعل من بوزويل صديقه الحميم والمؤتمن على أسرارهِ. وقد قام هو نفسه بنشر سير الشعراء وأدرك أن الأدب ليس له معنى أفضل من أن يمنح الحياة الإنسانية مقبهاسا وتذكر هذا المقباس. وانطلاقا من هذه اللقاء، تشب معظم الحياة القاسية والضحيفة التي تُكتب دائما، ويظهر بطلها - دون توقف عن أن يكون واحدا - ساذجا في انعزاله الهزلي كما يفعل في تمييزه للشخص العظيم. وقدر الخبراء الحقيقيون جونسون لكونه عالما وأمين سكتة نشيط وعالما بفقه اللغة وثاقدا ومعلما أخلاقيا لا يضاهي، بينما لاهي قليلا من انتباه الجماهير أو العالم الأثيق بالإضافة إلى أنه رجل فقير، وأحد سقراطيين لندن، ومع ذلك لم يستطع إرسال أشعته خارج حدود المهترأ؛ هذا يوضح لنا مدى حدة ذهن بوزويل ومدى إصرار الإنجليز الرائع من أجل إبراز هؤلاء «القديما» في الوقت الذي أكمل «المعاصرون»

فيه انتصارهم بالتخلص من المقصلة.

* * *

وبداية من هذا النموذج الرائع، نضجت «السيرة» الإنجليزية. وفي القرن التاسع عشر، حدث أن حمل مندوب «الهيئة الانتخابية» نفسه - في مكنون ذاته مهمة إعداد نفسه مستقبلا لكي يصبح مؤلف «سيرة». هذا هو الحال مع فرويز، أخذا في الاعتبار كارليل، وهو نفسه قلق بشأن التنقيب عن الرجال العظماء وشكل سيرهم. ولم يستخف معظم الكتاب والمؤرخين المهتمين بالمساهمة في هذا النوع الأدبي. وتعد كل من «حياة شارلوت برونتي» بقلم الروائية اليزابيث جابيتسكل و «حياة تشارلز ديكنز» بقلم جون فوريستر من المعالم أو الآثار التي مازالت تزار في ما يسمى بالسيرة الفكتورية. وكانا قد لقيتا احتقارا شديدا من بلومزبرى. وعلى أية حال، انطلقا من هذا التراث، قلعت معظم بيوجرافيا قرننا الحالي: هنرى جيمس بقلم ليون إديل وجيمس جويس بقلم ريتشارد إلمان، وحتى فرجينيا وولف بقلم كويتتين بل.

ولكل قاعدة شواذ، ففي القرن العشرين علينا أن ننظر بعين الاعتبار لنموذج فرنسي رائع لسيرة على الطراز الإنجليزي، وهي السيرة المدهشة Jeunesse d'Andre Gide بقلم جين ديلي (١٩٥٦)، التي لابد أن سانت بوف كان سيستمتع بها. لقد سلك جين ديلي صديق أندريه جيد معه مسلك بوزويل. وبواسطته اتصل التراث الأكاديمي الفرنسي بمصادر «السيرة»، منذ شانيل الذي أحيا أندريه مورويس. واستطاع جين ديلي أن يتبنى الحكمة الرائعة التي قالها جون أوبري في القرن السابع عشر كما لو كانت حكمته خاصة: «إنى أتذكر قولاً لجنرال لامبرت، أن أفضل الرجال هم رجال في أحسن الأحوال».

حياة المؤلف، وأعماله تأملات فى السيرة الأدبية

كان المتبع فى الدراسات الأدبية، منذ زمن مضى رفض ما كانوا يسمونه بازدياء «منهاج السيرة». ولم يكن ثمة مفر من ذلك. على أنه لا يوجد أسلوب أبهى، فمأجلا أو أجلا تتغير الأحوال. هذا الأسلوب لم يكن له منافس؛ فيتأثيره، كان الشعار فى تعليم الأدب هو: «الإنسان، وعمله؛ ويتعلم التلاميذ أن «لافتين» كان مرشدا بإدارة الأنهار والفاهات، ومدربا للصيد والقنص قبل أن يكتب «الحكايات» les Fables التى كانوا يحفظونها عن ظهر قلب؛ أو أن «هوماشية» كان صانع ساعات، وموسيقيا، ومخبرا، ورجل أعمال قبل أن يخلق شخصية «فيجاور» التى تعرض عليهم فتال اعجابهم. وجاء رد الفعل، ووضع عصرنا المشاكس حدا لهذه السيادة المطلقة. فقد انقضى ريع قرن منذ أن طرحت قضية هذه الممارسة، والافتراضات التى اتبنت عليها وهذا باسم المفاهيم والنظريات المختلفة، وأحيانا المتعارضة فى خصوص طبيعة العمل الأدبى التى تشترك مع ذلك فى عقيدة واحدة : بأن هذا العمل مستقل بالنسبة للإنسان الذى يتدعه، وكذا اللغة التى

ترجمة الأستاذ أحمد رضا

أطلقت بسبب ذلك على ما اتفق على تسميته «الوهم المرجعي» (الذي يشكل مرجعا - المترجم) (١).

ورغم صلاية الهجوم الطويل الأمد، وأسلوبه اللاذع، ورغم بر - المهاجمين، بصورة لا تقبل الجدل، وتتمسم بالعنف في بعض الأحيان. فإنه يبدو مع ذلك أن النهج المسمى «نهج السيرة» - إن كان ثمة نهج، وإن كان هو بالفعل نهجا - لم يعد اسلوبا سيئا، بل يمكن القول بأنه يزداد جودة شيئا فشيئا. والنصوص الأدبية المسماة «الكلاسيكيات الصغيرة» *petits Classiques* توضع أكثر من قبل بوفرة من الصور التي تشرح حياة المؤلف، وتعرض تناهجا زمنيا لتلك الحياة، والأحداث الكبرى المعاصرة لها. وتكشف قوائم الناشرين عن أن الشعار المذكور بعالية لم يفقد شيئا من مكانته؛ فقد ظهرت مجموعة جديدة في مطبوعات ف. بير F. Birr باسم «حياة المؤلف، وأعماله». إن السير (جمع سيرة) الأدبية الكبرى التي أعقبت على مدار السنين الأخيرة المجموعة الفاخرة لسيرة أندرية موروا - وكان ثلاثة أرباعها أيضا سيرا لكتاب، لم تزل تحظى بنجاح عظيم في المكتبات. ونذكر، دون الرجوع إلى ما قبل عام ١٩٨٤، بعض العناوين التي ظهرت بين أحسن مبيعات الكتب: «فيكتور هوجو» لألان ديكو؛ و «تشيفوخوف»، لهنري ترويا؛ «وتورجنيف» للمؤلف نفسه؛ و«سارتر»، لأني كوهين سولال؛ و «جوزيف كيسيل» لايف كوربير؛ و«كوليت العاشقة»، لجنيفيف دورمان وبالنسبة لعام ١٩٨٥، كان من بين قرابة مائتي سيرة مفهرسة خمسون سيرة لكتاب (٢)، من الواضح إذن أن هذا النوع قد دخل في عصر ذهبي جديد، وأن فضول الجماهير لمعرفة السير الأدبية قد أعقبت بنجاح عظيم التأكيد المتواتر بأن السيرة الأدبية لا يمكن بأية حال أن تكون عوناً النقد، ولن يتأتى لها بأية حال أن تلقى الأضواء على النتائج الأدبي.

ويقوم التفسير دون شك، وبصفة جزئية على الأقل، على حقيقة أن هذا الفضول لم يولد بالأمس. ولا اليوم، ولكن ثمة دلائل تشهد بأصالته، وهذه الدلائل قديمة كل القدم، حتى ولو لم تحظ بالشهرة التي كان المأمول أن تحظى بها. ولابد أن أقدم المترجمين ينف

(١) نجد ملخصاً بسيطاً «لنقاشته منهاج السيرة» في الصفحات الأولى لمقال جان كلود برونيه «أوهام الكاتب» في صحيفة *Poétique*، العدد ٦٢ (عن السيرة)، سبتمبر عام ١٩٨٥ ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

(٢) انظر مقال فرانسوا تاباندييه: *Des succès (presque assurés)*، يجمعه قوائم بالمراجع أعدها كلود كومبييه Claude Combet، وتشكل الملف «سير» *Biographies* في: 24 Livres hebdo, juin 1985, p. 65 - 83.

السيرة كانوا يفترون في قرائهم، في زمانهم فضولا مماثلا لفضولنا، والا فإنهم لم يكونوا يقدموا على بذل جهودهم لإرضائهم، كل هذا الأرضاء.

حقا، إن أشهر كاتب في السير في العصور القديمة، وهو بلوتارك، قد كتب بنوع خاص سير رجال السياسة، وقادة الجيوش؛ ولكن لدينا من أعماله سيرا موازية لليوسينيوس، وشيشرون. وكان بلوتارك بنوع خاص كاتبا متأخرا في تقاليد الأدب اليوناني لأنه عاش في القرنين الأول والثاني من التاريخ الميلادي. والأمر كذلك بالنسبة لأشهر أقرانه اللاتين، إلا وهو سويتونيوس Suetonius الذي لم يكن يصغره إلا بحوالي عشرين سنة، والذي عرف بالأخص في الوقت الحاضر بكتابه «تاريخ حياة الاثنى عشر قيصرا»، ويتفصيل الفضائح التي أوردها عن الميول الجنسية الشاذة التي كانت سائدة في الأسر الرومانية الكبيرة. غير أن سويتونيوس كان أيضا مؤلف مجموعات أخرى من السير والتراجم الأقل شهرة، لا لأنها لا تصلح للاقتباس والعرض على شاشات السينما والتلفزيون، ولكن لأن بضعة مقتطفات منها هي وحدها التي بقيت إلى الآن ومن السير المعروفة باسم De Poetis (اشعار)، مازالت بعض القطع محتفظة بأصالتها، من بين ثلاثين سيرة كانت تشكل في الأصل هذا المؤلف؛ تلك هي سير تيرانس وهوراس، وليرجيل. هذه النصوص، مع أنها متتورة، تشكل في رأي بعض الخبراء أهم مصدر لمعلوماتنا عن تاريخ الأدب اللاتيني (٣). والنوع الذي نسميه اليوم «السيرة الأدبية» كان فضلا عن ذلك راسخا في روما قبل أن يمارسه سويتونيوس. ورغم أن «أشعار» De Poetis فارون Varron كانت ضمن الكتب العديدة لهذا المؤلف، والتي ضاعت، فإننا نعلم بوجودها بطريقة غير مباشرة. لقد ولد فارون في القرن الثاني قبل الميلاد. أما كاتب السير، كورنيليوس نيبوس Cornelius Nepos الذي عاش في القرن الأول قبل الميلاد، فقد كرس سيره لطوائف مختلفة من مشاهير الرجال، منهم جنرالات وملوك، إلى جانب سير مؤرخين وشعراء (٤). وأخيرا، ثبت وجود سير لبعض الكتاب في أعمال مفقودة في الوقت الحاضر، لأقدم كتاب السير الإغريق، إلا وهو أرسطو كمينوس، من ترنت Aristoxene de Tarente الذي اعتبره البعض - ومنهم سسان جبروم Saint

(٣) أوغستوروستاني Augusto Rostagni : تقدمه لطبعته لسوتونيوس - Suétone: "De poetis" e biographi minori, Turin, Chiantore 1944 p.v

(٤) انظر: Edna Jenkinson, "Nepos - An Introduction to Latin Biography". dans latin Biography, T. A. Dorey (ed.), Londres, Routledge & Kegan Paul 1967, p.2.

حياة المؤلف وأعماله

jerome ، الذى لم يكن يجهله - بمثابة المؤسس الحقيقى ، ليس فقط السيرة الأدبية، ولكن أيضا السيرة بوجه عام(٥). كان ارستوكسينوس من تلاميذ أرسطو، وسبقت أعماله الأدبية أعمال بلوتارك بما يقرب من خمسة قرون، وكتب العديد من السير لرجال مشهورين، قيل لنا أن ليس من بينها سيرة لأى زعيم سياسى، أو عسكري، فقد كان يفضل الكتاب والفلاسفة ومنهم: ارخيتاس، arehytas وأفلاطون، وفيثاغورس، إلى جانب اكسينوقون، وسقراط.

وعلى ذلك فإننا يعيدون كل البعد عن واقع الموضوع حين ننسب إلى القرى الثامن عشر، ومذائحه الأكاديمية، ومراثيه، والعديد من المجموعات الأخرى المرتبطة بتنظيم الوسط الأدبى» الأصل فى «نشر صورة عامة للأدب»(٦)، أو إن شئنا تقليد السيرة الأدبية. وبين القرن الرابع قبل الميلاد، زمن ارستوكسينوس، والقرن الثامن عشر، زمن فوننتيل، والامبير، ورغم وجود فترات انقطاع طويلة، وثقرات واسعة، يتعين على الأقل تخصيص مكان منفرد للقرن السابع عشر. فالعادة التى كانت متبعة وقتئذ بوضع لمحات عن سير كبار الكتاب فى صدر الطبعات الصادرة بعد وفاتهم، تمتدحهم مدحا سطحيا تافها فى كثير من الأحيان، هذه العادة لا بد من التسليم بأنها ولدت أوائل الروائع الأدبية من هذا النوع: «حياة بليز باسكال» لأخته الكبرى جيلبرت؛ أو «حياة السيد ديكارت» تأليف الأب أدريان بابيه - وهو كتاب تجاوز القواعد المقبولة، فانتهى بأن شغل وحده جزأين حين صدر فى عام ١٦٩١. ولانسى فضلا عن ذلك، فى حوالى منتصف القرن، تلك الرائعة الصغيرة التى لم يتقرر صلاحيتها للنشر إلا بعد زمن طويل. إلا وهى: «اقاصيص تالمان دى رو» وكانت عشرون أقصوصة منها تخص كتاب عصره، مثل بلزلك، شابلان، ومالرب، ومينارج، وراكان، والأخوان سكوديرى، وفولتير. وينبغى أخيرا أن نذكر الكتابين الضخمين: «الرجال المشهورون الذين ظهروا فى فرنسا فى هذا القرن» الذى أصدره «شارل بيرو» فى عامى ١٦٩٦، ١٧٠٠، ويحتوى على مائة بيان، منها عشرون عن سير لكتاب، منهم ديكارت، وباسكال، وكورنى، ومالرب، وفولتير، وموليير، ولافوتينى، ورابين، وكنيو. هذان الجزءان المزودان بوقرة من الصور يعتبران بمثابة مرجع

(٥) Gérard Walter, Introduction a' son édition des Vies des hommes illustres de Plutarque, "pleiade", 2 vol., 1951, T.I, P. XIII; et surtout Duane Reed Stuart, Epochs of Greek and Roman Biography, Berkeley, University of California Press, 1928, p. 129 - 154.

CF. J.-C. Bonnet, art. cit. p 260 - 262.(٦)

متألق للعصر الذي يشيدان به، وكنا بمثابة استهلاك للعديد من المذائع الأكاديمية التي سوف تكون من العلامات المميزة للقرن التالي.

ترى هل نعرف الكثير من الأنواع الأدبية الأخرى التي نمت وازدهرت في اليونان منذ القرن الرابع قبل الميلاد، ولم تزل تغطي إلى اليوم بنجاح في المكتبات كما ذكرنا من قبل؟ إن حيوية غير عادية من هذا القبيل لا يمكن أن تكون من قبيل صدفة مجردة. وعلى ذلك فإننا نبحث في الصفحات التالية عن تفسير لتلك الظاهرة المدهشة. هل هناك مثالا في طبيعة الموضوع الذي تنصدي له، وهو السيرة الأدبية شيء ما يجعل نحو هذا النوع أمرا لا مفر منه؟ ألا يوجد توافق طبيعي، وعلاقة عضوية بين قصة حياة بشرية، والاختيار المتميز لسيرة كاتب، مما يسمح بتفهم بقاء تقاليد كتابة سير الكتاب، رغم عنف الهجمات الموجهة ضدها، ورغم التجاوزات التي أدت أحيانا إليها؟

وبهذه المناسبة، ودون أن نحضي إلى حد التسليم بالمنوعات التي أعلنها نقاد عصرنا الحاضر الأكثر ولعا بالكمال المطلق، فإننا لا نكون متصفين إن لم نعتز بوجود هذه التجاوزات. وحتى، على سبيل المثال أديب ممتاز مثل «تين» Taine يدولنا أنه بالغ بعض الشيء حين صرح في الصفحة التي جعلها مقدمة لكتابه المعروف «لانونتين» وحكاياته» بعزمه على أن «يتحدث كعالم في الطبيعيات» ويقارن إبداع قصيدة شعرية بظاهرة كيميائية حيوية؛ «يمكن اعتبار الإنسان حيوانا من نوع فائق، ينتج فلسفات وقصائد شعرية، فهو شبيه تقريبا بدودة القز التي تصنع شرنقتها، والنحلة التي تصنع خليتها». وتهدر الصورة مثالية للمنطق، رغم لفظة «تقريبا» المذمومة التي تقدمها. حتى لنميل أولا إلى التساؤل عما إذا كان كاتبها يتوقع أن يظنه الناس جادا في قوله. إن جذبة السياق التي تستبعد مع ذلك الافتراض بأنها مزحة يطلقها طالب في دار المعلمين تحولنا إلى التساؤل عن السبب في أن «تين» لم يبصر غرابة قوله هذا. الاجابة عن ذلك هي بلاشك أنه لا يجهز إلقاء مسئولية هذا الزيف على تقاليد السيرة الأدبية، وإنما بالأحرى على الطموح في بناء منهاج علمي ذي نزعة عالمية على قاعدة هذه التقاليد. هذا المنهاج أدى إلى التجاوزات التي نعرفها، والتي ذكرنا مثالا لها، لا يعطى سوى فكرة واهية عنها، لأن «تين» لم يكن أول من عالجها. إلا أن الحرف من التجاوزات لا يكفي لتبرير الجبن، أو الزهد. إن وجود إناس شرهين، وسكارى ألا يستمتع لزاما بحريم منع المائدة.

ونبغى لنا ألا نعيب كثيرا في الاعتدال، ويجب أن نسلم في هذه المناسبة بأنه ليس

من شيء منهجى دقيق، وعقيدى صارم كمقدمة «لافونتين وحكاياته» يظهر فى الواقع العملى ولا فى مذهب سلف «تين» الذى يعتبر بعامة المتهم الكبير فى هذه القضية؛ مبدع ومؤلف «صور أدبية».

آن الأوان إذن لأن نتحدث عن «سنت بيف» Sainte - Beuve ، وموضوع هذه التأملات تؤدى إليه حتما. ففى مقالتيه «أحاديث الأثنين الجديدة» Nou veaux Lundis عن شاتوبريان (٧). اللتين كتبهما بعد انقضاء سنتين فقط على صدور «لافونتين وحكاياته»، حيث ترى فيها بالاجماع أفضل عقيدة لدى الناقد، إذ يقر سنت بيف صراحة بأن منهاج «تين» قريب الشبه من منهاجه؛ ولكنه يصبر بعد ذلك مباشرة على الفروق. والواقع أنه حتى يعتبر أن العمل الأدبى لا ينفصل عن مؤلفة لدرجة أنه يطبق على نفسه المثل القائل «هذه الفاكهة من تلك الشجرة» (ص ١٥)، يضيف موضعا أن مجازة الثباتى يجب أن يفسر بمرونة أكثر عما أبداه «تين» فى مجازة الحيوانى؛ «لاشك أننا لا نستطيع البتة أن نعامل الإنسان تماما كما نعامل الحيوانات أو النباتات، فالإنسان العاقل أكثر تعقيدا. إنه يملك ما تسميه «الحرية، وهى الشيء الذى يفترض فى كل الأحوال قدرة حركية كبيرة على صنع المجموعات المتولفة الممكنة» (ص ١٦ - ١٧). وحتى إذا راح فيما بعد يحلم بأن «علما للأرواح» ينشأ فى المستقبل، فإنه لن يلبث أن يعود بالتالى إلى الأرض. ويعترف عندئذ، بذكر سليم، ويحسن نية نحمده عليهما، فيقول: «سوف يكون هذا دواما فنا من الفنون» (ص ١٧).

وعلم الرغم من أن سنت بيف لم يكن صاحب العقيدة اللفظ؛ ولا المتطرف الخطر كما كان فى بعض أساطيره؛ فالحقيقة أن الرؤية المشوهة لدى الأجيال التى أعقبته جعلت منه رمزا لمنهاج لقدى قاضح، والمسؤول عن أسوأ ضروب التطرف التى سقط فيها أتباعه، وباختصار المعبود الذى يهدر كرامته، أو الغدور. هذا التحول المنهاجى نتج فى الواقع عن العنوان المجلجل «نقض سنت بيف» Contre Sainte - Beuve الذى اختير فى عام ١٩٥٤ لجمع كتابات هامة لمارسيل بروسست marcel Proust بعد وفاته. فالمعروف فى الواقع أن هذا الثمار الذى يدعو لحرب «صليبية» لم يظهر بقلم بروسست إلا مرتين،

(٧) هذان المقالان اللذان يرجع تاريخهما فى الأصل إلى ٢١، ٢٢ من يولية ١٨٦٢ جمعا فى «أحاديث الإثنين الجديدة»؛ Les Nouveaux Lundis, Paris, michel Lévy 1865, t. III, 1865, p. 1 - 33

إحداهما في رسالة شخصية له (٨)، وأن الكتاب الذي كان يفكر وقتئذ في تأليفه لم يكن له وجود بالمرّة إلا في مخيلته، ثم ظهر في نذات لمشروع كتاب بقى في مرحلة الإعداد. غير أننا دون شك أكثر تعلقاً بالصورة العسكرية التي تقدمها لنا التقاليد عن تاريخ أدبنا المكون في جملة من معارك ومبارزات، فلا نفضل الإساطير على الحقائق الواقعية التي يعجبها أنها لا تعطينا أشكالاً جميلة. من ذلك أن يروست، وسنت بيف جاء متأخرين لينضمّا إلى هؤلاء الجماعة من المبارزين العظماء: ديكارت وباسكال؛ راسين وكورنئى؛ بوسويه وفينيلون؛ فولتير وروسو، سارتر وكامو؛ بارت وبيكار. هيا بنا إذن نحنى هاماتنا أمام تلك الحقيقة الأخرى، إلا وهي الأسطورة؛ على ألا ننسى أن البطلين اللذين يتواجهان كانا في الواقع أكثر اعتدالاً في موقفهما من مواقف المتصارعين التي أضفيت عليهما، كما لم يكن كذلك المتطرفون الحقيقيون الذين جاؤا بعدهما يلوحون بأسمائهم، وكأنها بيارق. فضلاً عن ذلك، وكما هي في كثير من الأحيان الحال في أصول العربية والتعلّم، فإن هذه النظرة المبسطة للأشياء، وهي من ثمة مزيفة تتميز بالسهولة والبسر. هذه النظرة تبرز المشكلة بالمبالغة في حدودها. الأمر الذي يسهل لنا الآن مهمة التوازن بين الاختيارين الحاضرين، وأن نحدد لكل ماله وما عليه.

ولنبدأ إذن بالجانب الحسن لسنت بيف، حتى ولو بمراجعة تسلسل الأحداث. ولنتناول المقالين في «أحاديث الاثنين الجديدة» المذكورين بعالية. فالمؤلف يشهد فيهما بمزايا منهاجته، ويعدد ما فيه من إجراءات ومراحل متتابعة. وحتى إذا كانت كلمة «سيرة» Bi-ographee لا تأتي أبداً بقلم سنت بيف، فإنها يقينا هي المقصودة في دراسة ما يسميه «شخصيات أدبية» (ص ١٣).

في رأيه أن المعلومات المجموعة بخصوص الوسط الذي عاش فيه المؤلف : مسقط رأسه، أسرته، تربيته، أصدقائه، تتيح الحكم السليم على أعماله:

«كل كتاب مؤلف. بعد إلقاء نظرة عليه، وفحصه، في وقته، وفي نطاقه، وإحاطته بكل الظروف التي شهدت مولده، واكتسبت فيها كل معناه - التاريخي، والأدبي - ينال درجته الحقيقية من حيث الأصالة، والحداثة أو التقليد، ولا يكون هناك أية خطورة عند

(٨) مارسيل يروست «تقضى سنت بيف» : 1971, "Pleiade", p.829 أما الاستشهادات المستمدة فيما بعد من كتاب يروست فإنها قائمة على أساس هذه الطبعة.

حياة المؤلف وأعماله

الحكم عليه من اختلاق ضروب من الجمال الكاذب، وإبداء إعجاب لا يستحقه، كما يحدث حتما حين يقتصر الفحص على أصول علم البيان». (ص ٢٣).

بعبارة أخرى، إن المعرفة التي تحصل عليها من سيرة كاتب ما قد تتيح لنا أن نتعرف على شخصيته معرفة أفضل، ومن ثم نفهمه فهما أحسن. هذه المعرفة لشخصية الإنسان يمكن بدورها أن تؤدي إلى معرفة أفضل بأعماله، وربما إلى تقدير أصح لها. وهذا الأسلوب الواقعي، والمصيف إلى حد ما لبيان مزايا منهاج سنت بيف، يترتب عليه أيضا إضاح إمكاناته. ولأننا لنكشف للفور عن الفخاخ التي قد يقع فيها أولئك الذين يطبقون هذا المنهاج دون تمييز، والعوائق التي يرتطم بها التطبيق. وعلينا أولا أن نكون حذرين من سوء استخدام المنهاج إذا لم يكن لدينا كل الثقافة، والذكاء، والحساسية التي يملكها صاحب المنهاج. وعلينا في الوقت نفسه أن نميز التناقض بين معنى الظلال من الفروق التي تطف من الحدود الفاصلة سنت بيف وبين اليقين الثابت القطعي الذي يتجلى أحيانا عند «تين»، كما هو أيضا في مذهب «الحلولية» المشتركة في الوقت الحاضر عند غالبية من ينتقصون من قدره. هناك من جهة «تين» علم الحيوان، أو الكيمياء الحيوية، بل والهندسة، ومن جهة أخرى علم اللغة، و «السمياء» (دلالات الألفاظ)، أو علم البيان كما يقول سنت بيف. وسواء كان الأمر يتعلق بالعلوم «الدقيقة»، (الرياضيات)، أو الطبيعة، أو العلوم المسماة بالإنسانية، أو علوم الإنسان، فالأمر يتعلق دوما بسراب، السراب الشمولي الذي لا يقهر، مثل كل سراب ومثل الوهم البيطوسي.

وإذا كان من الضروري التسليم بأن المعرفة التي نحصل عليها من بعض ظروف حياة الكتاب لا تقدرنا بالمفاتيح الحقيقية التي تتيح لنا التوغل في محراب أعمالهم، فالحقيقة مع ذلك هي أنها تتيح لنا تقديرا أفضل لبعض جوانب هذه الأعمال، حتى إذا كنا على يقين من أن هذه الظروف وحدها ليست حاسمة. مثال ذلك، نسبة الحزن أو الكآبة التي كثيرا ما تميز أعمال روسو أو لارو إلى المرض إنما تعنى أننا ننسى أن المرض لم يمنع موليير أو سكارون من كتابة مسرحيات هزلية ودعابات. وإذا تفهمنا هذه الحقيقة الأولية، فإن قائمة بسيطة تعرض بعض عينات من هذه الظروف إلى جانب أسماء بعض الكتاب الذين تأثروا بها، ربما تكفي لإثبات تلك الحقيقة الأولية الأخرى، وهي أن هناك علاقة بين هذه الظروف وبين بعض الصفحات في أعمالهم، وهي بالتأكيد علاقة متنوعة، كما يكشف عنها كل ما يفصل بين الإثنين من الكتاب اللذين يتبع أسماؤهما بيان كل طرف مختار. فإذا نحينا جانبا الظواهر كثيرة التواتر بحيث لا يكون لها تأثير فعال يمكن

التعرف عليه (كالمرض، وخيبة الأمل في الحب، والأسفار، والنزوات الجنسية، الخ) كان لنا أن نستخدم القائمة التالية كشال، وهي مرتبة ترتيبا إيجديا اعتباطيا لا يخفى عامل الصدفة في اختيارها:

مهنة العسكرية : لاكلو، فينيى

التحول الدينى : باسكال، كلوديل

الإجرام : فيلون، جينيه

متاعب مالية : ماريكو، يلزاك

طفولة في الريف : رتييف، كورليت

دراسات طبية : راهلية، سيلين

تأهيل لاهوتى : يريفو، رينان

تعاطى المخدرات: بودليير، كوكتو

وحتى القراء الذين لا مسلمون بأن العمل لابتين بوضوح عن طريق معرفة العوامل التى من هذا النوع، فإنهم ربما يقررون بأن هذه المعرفة تساعد على كشف الغموض عن الصورة التى كثيرا ما يحب المؤلفون أن يرسموها لأشخاصهم، وتعدل الإعجاب الساذج بهم، ذلك الإعجاب الذى يبعد القارئ عن المؤلف بدلا من أن يقره منه. وإذا جذبتنا قصة حياة المشهورين فإنما يرجع ذلك مباشرة إلى شهرتهم. ومن ثم كان العنوان اللاتينى التقليدى: De viris illustribus. إننا نقرأ سيرتهم لأنهم مشهورون؛ ومن ثم فهم يختلفون عنا، نحن غير المشهورين. إلا أن هذه القراءة كثيرا ما محصلنا إلى ما وراء هذه الاختلافات، وإلى أن تأتلف بهؤلاء، ونتعرف أخيرا على أنفسنا من خلالهم. وتنشأ ألفة - ولعلها وهمية - تنفضى إلى مودة؛ ونعتبر ما كتبوه بزيد من التقدير. ونحن إذا زادت معلوماتنا، قل ميلنا إلى اللوم.

هذا البحث فى خصائص السيرة، له على أقل تقدير، ويوجه عام جاذبية علينا، نحن

عامة الشعب أقوى من جاذبية العوامل التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تركز عليها مناهج أخرى - مناهج نظرية، ولكنها مختلفة - خاصة بدراسة الأدب. وخصائص السيرة هذه، إذ يشملها أحياناً إزدراء من جانب خصوم تدخل عامل التاريخ في مجال الأدب، تستند في الواقع إلى مفاهيم للعمل الأدبي مختلفة كل الاختلاف، تبعاً لما إذا كان هذا العمل ينظر إليه على أنه ناتج من أسباب خارجة عن شخص الكاتب، أو بالعكس ناتجة عن شخصيته ذاتها؛ وهذه الشخصية يمكن دون شك أن ينظر إليها على أنها مشروطة، بل ومحدودة بتلك الأسباب الخارجية. فإذا كان هذا المفهوم الأخير، ومن ثم المعالجة النقدية المقابلة له ينال بوجه عام حظوة كبرى لدى عامة الناس، فذلك دون شك لأن العوامل المنعزلة عن المفهوم الآخر تبدو لهم غير شخصية بحيث لا يكون لها أية قيمة تفسيرية حقيقية، لأنها لا تثير اهتمام الكثير من رواة الأدب طالما لا تتدخل شخصية الكاتب التي توحد بينه وبين هذه العوامل فتجعلها ذات أثر فعال (٩).

ولابد أن الكثيرين من قراء «لافونتين وحكاياته» - إذ نعود إلى هذا المثال - قد اضطربوا بعد أن أقروا قراءته، وأغلقتوا الكتاب، إلى أن يوجهوا إلى أنفسهم هذا السؤال المحير: لما كانت «حكايات لافونتين» - بخلاف شرانق. دود القز، وخلايا النحل - ظاهرة شعرية فريدة، فهل ينبغي أن نستنتج من ذلك أن «تين» كان يجهل الأسباب التي تفسر حقيقة إبداعها، لأن الأسباب التي يحللها كانت معروفة لدى لافونتين وعدد من أهالي «شامباني» من قبله؟

يبدو لنا أننا انزلنا شيئاً فشيئاً من الحمن إلى السمي، أن الأوان إذن لأن نعصدى لاعتراضات بروس على منهاج سنت ييف. هذه الاعتراضات التي تتميز بوضوحها وصلتها الوثيقة بالموضوع، تثير أولاً دهشتنا، وتفتتنا بشدة مثلما فعلت جميع سنت ييف التي ذكرناها بعاليه، والتي اجتهدت اعتراضات بروس في أن تفندنا. والواقع أن بروس عارض «منهاج» سنت ييف على أساس من مقالاته «أحاديث الإثنين الجديدة» التي ذكرت المنهاج صراحة:

«هذا المنهاج الذي يمثل في عدم الفصل بين الإنسان وعمله، وفي اعتباره أنه لا

(٩) انظر: Harold Cherniss, "The Biographical Fashion in Literary Critic", university of California Publications in Classical Philology XII, 1943, p. 279 - 292.

مانع، عند الحكم على مؤلف كتاب - إذا لم يكن الكتاب بحثاً في «الهندسة البحتة» - أن تتم الإجابة عن أسئلة تبدو بعيدة كل البعد عن عمله (كيف يتصرف....)، وأن يحيط الباحث نفسه بكل المعلومات الممكنة عن الكاتب، ويقابل بين رسائله، ويستجوب الأشخاص الذين كانوا يعرفونه، بالتحدث معهم إن كانوا أحياء، وقراءة ما كتبوه عنه إن كانوا من الأموات. هذا المنهج يتجاهل ما يعرفنا به تألف عميق بعض الشيء مع أنفسنا: أن كتاباً ما هو نتاج شخص آخر خلافاً «الأنا» الذي يتجلى في عاداتنا، ومجتمعنا، وتقاليدنا. هذا «الأنا»، إذا شئنا أن نفهمه، نستطيع الوصول إليه إن حاولنا أن نعيش في أعماق نفوسنا (ص ٢٢١ - ٢٢٢).

إن الحججة التي عبر عنها بروس هتا تعبيراً رائعاً، وهي القاعدة المعنوية الأساسية لقائه «نقض سنت بيف» هي بالتأكيد، وبإعتراف بروس نفسه مرتبطة بخيبة أمله في الذكاء والفلسفة. كتب يقول في بداية مقدمة لكتاب شرع في كتابته عن سنت بيف (ص ٢١١) «يقول اهتمامي بالذكاء يوماً بعد يوم». وفي الصفحة التي تسبق الفقرة الطويلة المذكورة بعالية، كتب بروس يهاجم «تين» وروا «سنت بيف»، ويصرح عن مؤلف «الذكاء»: «إن مفهومي العقلاني للحقيقة، لم يجعل ثمة حقيقة إلا في العلم» (ص ٢٢). ويواصل قائلاً: «على أنه لا يوجد في الفن (على الأقل بمعناه العلمي) موجد، أو رائد. كل شيء موجود في الفرد [...] غير أن الفلاسفة الذين لم يستطيعوا أن يجدوا في الفن ما هو حقيقي، وما هو مستقل عن كل علم، اضطروا لأن يتصوروا الفن، والنقد الخ بمثابة علوم، السابق فيها أقل تقدماً حتماً من الذي يعقبه» (المرجع السابق).

في وسعنا أن نقيس كل شيء يفصل فكر بروس عن فكر الكثيرين من معاصريه من أصحاب النظريات في الأدب الذين شاركوه أزدراء مؤلف «أحاديث الإثنين» - Lun- dis ولكن ليس مثله، ارتياها في الذكاء. ولا في الفلسفة بنوع خاص.

غير أن هذا ليس هو الدليل الوحيد على الاعتدال النسبي الذي ذكرناه آنفاً للقضية التي يثيرها بروس ضد سنت بيف. فبعد أن عاب بروس على سنت بيف، بالعبارات التي رأيناها، عاب عليه أنه آمن بالقيمة التفسيرية للسيرة، وبحث بنفسه عن تفسير للسطحية التي ينمىها على الفكرة التي كونها سنت بيف لنفسه عن الأدب، وبخاصة في «استقالاته من وظيفة مدير مكتبة مازاران» (ص ٢٢٥). ومن المثير أن نرى بروس ينسب إلى هذا الحدث ضياع أوقات الفراغ اللازمة لتفكير أكثر عمقا من الإنتاج المحتوم

إلى الصحافة، وهي مهنة سريعة الزوال كما يعرفها بالتجربة. والمثير أكثر من ذلك أن نقرأ هذا المشهد الخيالي الذي لا يلبث فيه مؤلف «أحاديث الإثنين» أن يجتمع بزميله في المستقبل، المشترك في تحرير صفحة الحوادث في جريدتي فيجاور، وجولوا. «في بيته الصغير بشوارع مونبارناس في صباح الاثنين من أيام الشتاء، في الساعة التي لم يزل ضوء النهار فيها خافتا على الستائر المقفلة، فتح صحيفة «الدستوري» - Le Constitutionnel، وانتابه شعور في اللحظة نفسها بأن الكلمات التي اختارها جلبت في كثير من حجرات باريس نبا الأفكار المشرقة التي وجدها، وأفارت لدى الكثيرين الإعجاب الذي يستشعره ذلك الذي شهد في نفسه مولد فكرة أفضل من الأفكار التي قرأها لدى الآخرين، فكرة تجلّت له بكل ما فيها من قوة، وبكل تفاصيلها التي لم يلحظها أولا، في وضوح النهار، ومع ظلال داعبها بكل حب وحنان» (ص ٢٢٦).

كل ذلك يشكل جزءا من كتاب يفترض أنه يتغيا الهجوم على سنت بيف؛ وهذه الصفحات ليست استثنائية.

وفي مجموعة من الأفكار المختلفة بعض الشيء يبدأ بروسر العرض الذي كرسه للأخطاء في حكم سنت بيف على بلزاك، فيذكر فترتين من خطاب حرره بلزاك لأخته (ص ٢٦٣) وهو الذي يتهم كما رأينا على المنهاج الذي يتمثل في «مقارنة الرسائل بعضها ببعض».

وفي هذا المخصوص، كان الخطاب مرسلا إلى مدام دو سورفيي - Madame de Surville التي أشار سنت بيف في إحدى مقالاتيه اللتين ذكرناهما آنفا في «أحاديث الإثنين الجديدة» إلى أنها تشبه أخيها (ص ١٩). غير أن ما يشير الدهش أكثر من هذه الصدفة الغريبة هو رؤية بروسر يستخدم هذا الخطاب باعتباره وثيقة تنتمي إلى الحياة الخاصة بالروائي ليفسر به بعض سمات راستنيك Rastignac وفاندنيس Vandenesse وهما شخصيتان في رواية بلزاك. وأنا لتتساءل كيف نجح بروسر في التوفيق بين تجربته العملية ونظريته، لو أتم بنجاح مشروع كتابه عن سنت بيف. بل نتساءل أيضا عما إذا كان لاستحالة هذا التوفيق أثرها بنوع ما في تخليه عن هذا المشروع. والواقع أنه ليس من العسير أن نتخطف في الصفحات التي وصلت إلينا وقرة من الأمثلة التي يسلك فيها بروسر مثلما يسلك تلميذ مطيع للناقد الذي يرمى إلى الإطاحة به، لدرجة أن الكثير من صفحات مؤلفه «نقض سنت بيف» تذكر كثيرا بأسلوب الأستاذ أكثر من المعارضتين

اللتين كتبهما بروس في الفترة نفسها - كما لو أن يظل المعارضة (أي بروس) لم يسعه أن يفلت من فخ المعارضة غير الإرادية.

الحقيقة تبدو إذن أن مؤلف «نقض سنت بيف» لم يكن أسيرا لمبادئه الشخصية بقدر ما كان مؤلف «أحاديث الإثنين الجديدة» أسيرا لمبادئه حين كتب كلمتي «حرية» و «فن» بحروف مائلة في العرض الذي قدمه لمتهاج أراد أن يكون علميا. وإذا كان حقيقيا أن الأغبياء لا يتركون أسلوبهم حين يستقر لهم أسلوب، فإننا نجد في هذا اثباتا (لا يجدي في الواقع) على أن كلا منهما لا ينتهي إلى هذه الطائفة. وثمة درس أخلاقي، يهيب بنا إلا نرفض الذكاء بصورة منهجية لصالح الفطرة أو البديهة، على سبيل المثال؛ والا نرفض - من حيث المبدأ - السيرة الخارجية لصالح البحث عن سر «الآنا»، علينا ألا نرفض سوى المناهج التي تخطر هذا وذاك.

ولعله من المفيد أيضا ملاحظة أن نصوص سنت بيف وروس التي ذكرناها آنفا متأخرة نسبيا في الحالتين، ومن ثم فهي تعبر عن آراء ليست بالضرورة آراء مؤلفيها في فترات سابقة من حياتهما الأدبية. فمقالات «أحاديث الإثنين الجديدة» مؤرخة في ٢١، ٢٢ من يولييه ١٨٦٢، وكان سنت بيف وقتئذ يمارس النقد منذ أكثر من ثلاثين سنة. ثم إنه يوضح بنفسه الدور الأساسي الذي لعبه بهذه الخبرة الطويلة في شرح منهجه:

«... ولو أنه (أي المنهاج) لم يكن الهمّة موجودا من قبل، ولم ينتج أولا في صورة نظرية، إلا أنه تشكل عندي بالتجربة، وسلسلة طويلة من التطبيقات التي لم يكن لها من أثر سوى تأكيده في نظري» (ص ١٣ - ١٤).

وبخصوص بروس، يبدو أنه لم يبدأ في تنفيذ مشروعه بتأليف كتاب عن سنت بيف قبل عامي ١٩٠٨ - ١٩٠٩، وكان يكتب وقتئذ منذ قرابة خمس عشرة سنة، وكان قبل ذلك بعشرة أعوام قد نحى جانبا الكتاب الذي يسمى في الوقت الحاضر «جان سانتوي» Jean Santeuil.

غير أن هناك الكثير مما يمكن قوله عما منع بروس من أن يظعن بشدة في سنت بيف، كما كان يؤكد أحيانا. ذلك لأنه يشترك معه في عقيدة أساسية، هي قاعدة لسيرة أي كاتب، وكانت تعتبر حتى فترة حديثة بمثابة حقيقة تمثل الفطرة السليمة؛ ذلك أن النص الأدبي هو العمل الذي أنتجه الكاتب.

حقا، يقترح بروس، كما رأينا، رواية فاضلة ومختلفة لهذه العقيدة، حين ينشئ على سلفه، على سبيل المثال أنه لم ير الهوة التي تفصل الكاتب عن رجل المجتمع، ولم يفهم أن ذاتية الكاتب «الأنا» لا تظهر إلا في كتبه (ص ٢٢٥)، بعبارة أخرى لم يستطيع أن يميز بين الذاتية الاجتماعية، الخارجية بنوع ما («رجل المجتمع») وبين «الذاتية - الأنا - الحقيقية» (ص ٢٢٥) التي هي «في أعماقنا» (ص ٢٢٢). وليس من شك في أن هذه التفرقة ليست جوهرية. ولكن ألمست هي أقل رسوخا من التفرقة التي تفصل بروس و سنت بيف معا عن المتنبيين الذين أعلنوا من ذلك الحين «موت المؤلف»؟ وحتى إن كان منهاج سنت بيف، في رأي بروس عاجزا عن أن يستشير هذه «الأنا» الثانية، وهي الوحيدة التي لها أهمية في الأدب، لأن هذا المنهاج لا يملك أية سيطرة عليها، فإن ذلك لا يستتبع أن «الأنا الحقيقية» مقضى عليها بالإفلات نهائيا من الناقد الذي يسعى جاهدا للعثور عليها بوسائل أخرى. فالواقع أن عكس ذلك هو الصحيح؛ فالناقد - كما يقول بروس - لا يستطيع الكف عن مواصلة البحث، بل إن هذا هو واجبه:

«هذه الأنا، إذا حاولنا أن نفهمها، نستطيع فهمها بأن نعيد خلقها في أعماق نفوسنا. وليس ثمة شيء، يعطينا من بذل هذا الجهد من صميم قلوبنا. هذه الحقيقة يجب علينا أن نشكلها بأكملها...» (ص ٢٢٢).

وعلى ذلك فإن بروس، في هذه السطور التي لم تكتمل، لا يرفض سيرة الكاتب باعتبارها ممارسة لا طائل وراسا، ولكنه في الواقع يعين لها وظيفة جديدة، أعلى (أو أدنى) من الوظيفة التي جعلها لها سنت بيف واتباعه، ولكنها أيضا وظيفة أدق، وأهم، وكذا أصعب.

إنها وظيفة أصعب، ولكنها ليست مستحيلة، بشرط المدول عن منهاج سنت بيف وأن يستبدل به منهاج آخر يناسب الوظيفة الجديدة. فعلى أي أساس يتأتى لنا أن نأمل في النجاح في «إعادة خلقها في نفوسنا»، هذه «الأنا الحقيقية» الخاصة بالكاتب، إن لم يكن اعتبارا من دلالات نجدها، لا في سيرته الطريفة، ولكن في مؤلفاته، وهي الصدى الوحيد الموجود لهذه الأنا الخفية؟ هذا هو ما يؤكد بروس في الفقرة المذكورة بعالية: «ذاتية الكاتب لا تتجلى إلا في كتبه (ص ٢٢٥). إنها منهاج، ليس فقط غريبا عن مشروع سنت بيف، ولكنها في رأيه مثل البداية متعلدة التنفيذ. فهو في الواقع أول من أقر بأن منهاج عديم الأثر على كتاب العصور القديمة لعدم وجود وسائل كافية للملاحظة.

فرجعنا إلى الشخص، وكتابه في أيدينا مستحيل في معظم الأحوال فيما يختص بالقضايا الحقيقية؛ أولئك الذين لا نملك منهم سوى نصف قنايل محطمة» (ص ١٥ - ١٦).

هنا تتمكس القضية التي يبنى عليها منهاج السيرة الخاص بسنت بيغ، والذي يصدر عن معرفة الإنسان حتى ينتهي إلى معرفة عمله، معرفة أفضل، ففي رأي «نقض بسنت بيغ» أنه يبنى من الآن الانطلاق من معرفة العمل للوصول إلى معرفة المؤلف. إلا أن هذه المسيرة تؤكد من جهة أنها ضرورية («ليس ثمة شيء يعقنا من هذا الجهد...») ومن جهة أخرى، لم يلق التحالف (أو المزج) بين الإنسان والعمل (أو بين العمل والإنسان) تكديبا، ولكنه تأكد وتقوى، والثنائي الذي يشكله يعتبر دوما غير قابل للانقسام؛ ووجود تقاليد السيرة الأدبية الطويلة العهد قائم على هذه المصادرة. وطالما كان الاعتقاد «بموت المؤلف» يلقى بعض المتشككين، فإن هناك من يواصل الكتابة في سيرة الكتاب.

كذلك يستمر الناس في قراءة هذه السيرة، حتى ولو لم تكن البواعث المؤثرة في القراءة - بسبب انعكاس العلاقة بين الإنسان والعمل - هي دائما البواعث السابقة نفسها. وقد ذكرنا بحالية إزالة الغموض الذي يشوب شخصية المؤلف، والتي تنتج كثيرا عن سيرته. إن «ليليا» Lélia لموروا تحدثنا عن المغامرات الغرامية لمخرج صائد أكثر مما يحدثنا عنها كتابها «قصة حياتي»؛ والأمر كذلك بشأن «حلم الأخير لك» Mon dernier reve sera pour vous لجان دورميسون Jean d'Ormesson بمقارنته ب«مذكرات ما وراء القبر» Mémoires d'outre-tombe لشارلوت بران. والقراء إذ يتزودون بالبحوث التاريخية التي يجرها كتاب السير، يصيرون في وضع متميز يتيح لهم التسمع على أبواب التاريخ، بل والنظر في ثقوب أقباله. والشخصيات التي اجتهد الكتاب في خلقها عن أنفسهم تخرج معدلة، ومنكشنة. لقد تكشفت أسرارها. وإذا تنزل من قواعدها، يبدو لنا قوامها أقرب إلى قوامنا. وبالعكس ما كانت تصبو إليه، فإنها لم تنجح في حمل أسرارها معها إلى القبر.

إلا أن الأسرار تختلف. هناك أسرار لا يوح بها رجل إلى خادمه، أو تبوح بها سيدة إلى وصيفتها، وأسرار لا يوح بها ذلك أو تلك إلى كاهن الاعتراف أو طبيب الأمراض النفسية. كذلك، وبالرجوع إلى مدونة بروست، فإن معرفة هذه الأسرار قد تؤدي بنا إلى

حياة المؤلف وأعماله

رجل المجتمع، أو سيدة المجتمع، أو الكاتب. وتترقّف الصيغة الأساسية لكل سيرة أدبية على الجرجة النسبية للأمور التي تكشف عنها عند أي من هؤلاء. فالروائع، كما رأينا في خصوص «تفض سنت بيّف»، من النادر أن يقتصر أي من هذه الكشوف على واحد فقط من المجالين. ولكن، كما رأينا تتنوع الصيغة غالباً فيما لائحاء المسيرة التي يُدعى القارئ لاختخاذها بين حياة المؤلف وعمله. إنها تفرقة هامة، خاصة أن القارئ الذي لا يضل طريقه يتأثر سريعاً بها، ويتعرف عليها لأنه يصادفها دوماً في مطالعته الروائية. والأشياء أقل اختلافاً بكثير عما قد يتبدى لنا في عالم الرواية حيث يمكن أن ينصب الاهتمام إما على سلوك الشخصيات الذي يؤدي إلى معرفتنا بهم - وهي عادة معرفة موجزة - وإما على التحولات الفجائية الغامضة التي تطرأ على هذه الشخصيات التي ما أن تتضح سماتها يسحر المؤلف الروائي حتى تتيج لنا فهماً أفضل لسلوكها: فهناك من جهة «الكونت دي مونت كريستو»، و «تارتاران دوتاراسكون»، و «أرسين لوبان»، و «زازی»؛ ومن جهة أخرى «فابريس دل دولجو»، و «فردريك مورو»، و «سوان»، و «لول ف. شتاين».

وإذا كانت هذه النخبة من الأمثلة تشير إلى أنه في زمن الرواية يمكن أن تتوافق الصيغتان في عصر بذاته، إلا أن الأمر ليس كذلك دون شك في تاريخ السيرة الأدبية. فالروائع الأدبية الأولى قامت على أساس المصادرة بأن حياة الكاتب تفضى إلى مؤلفاته، كما توحى بذلك العناوين التي تحملها. هذه الروائع إذ تألفت قبل السطور الأولى لسنت بيّف (والخطوات الأولى لتين) بعدة سنوات، فإنها ترقى إلى عصر عودة الملكية (في فرنسا من ١٨١٤ إلى ١٨٣٠ - المترجم) الذي يبدو - بالعودة إلى الماضي - أنه العصر الملائم، ليس فقط لهذا النمط الأدبي، وإنما أيضاً للسمّة التي يفضل أن يتبدى بها. ويكفي في هذا الصدد بيان بعض التواريخ، وبعض العناوين. والأمر في كل الأحوال يتعلق بمؤلفات غزيرة، تشغل أحياناً أكثر من جزء واحد:

١٨٢١: قصة حياة جان جاك روسو ومؤلفاته بقلم ف. د. موسيه پاثي
V.D. musset - Pathay

١٨٢١ : قصة حياة جان دو لافونتين ومؤلفاته بقلم C. Walcke-
nacr

١٨٢٥ : مذكرات عن فولتير ومؤلفاته بقلم لورشان، وفاجينيير
Lang- champ et Wagnière

١٨٢٥ : قصة حياة موليير ومؤلفاته بقلم جول تاشيرو Jules Tas-
chereau

١٨٢٩ : قصة حياة بيير كورنى ومؤلفاته بقلم «تاشيرو» نفسه (١٠).

وعلى العكس من ذلك، لو حكمنا تما لبعض روائع عصرنا الحاضر: «قلوبير» بقلم سارتر، و «جيد» Gide بقلم «دلى» Delay، «بروست» بقلم بينتر Painter، لانتابنا شعور بأن الوضع قد انقلب، وأن هؤلاء (المؤلفين) لم يعودوا يشبهون من سبقوهم منذ قرن ونصف إلا من حيث أهميتهم، وباختصار فإنهم يفلتون بلا قصاص من الانتقادات التى وجهها بروست إلى منهاج سنت بييف.

ثم إن هذا لا يضر فى شيء النجاح الذى تواصل احرازه السير الأدبية ذات القالب التاريخى التقليدى الغالب، لأن التفرقة التى رأيناها، والتى هى واضحة كل الوضوح على المستوى التجريدى لا تؤدى حتما، على المستوى الواقعى إلى خط فاصل حقيقى. ولعلنا نقول بأسلوب آخر أن فى السير الأكثر نجاحا يتبين أن ما يسميه بروست «الهوة» التى تفصل رجل المجتمع عن الكاتب» هى فى الواقع هوة لا يتعذر عبورها، بعكس ما قد توحى إلينا هذه الصيغة. ومع ذلك فإن هذه العملية تستلزم بعض الجهد. فسر النجاح يتوقف على مطلبين: القدرة على القراءة فى القلوب، وكذا القراءة فى الكتب، وهى تولىفة نادرة جدا؛ على أننا قد نجد لها كثيرا لدى الكتاب الذين ليسوا نقادا فحسب. والسبب فى ذلك هو أيضا السبب الذى يجعل سير الكتاب مختلفة أساسا عن سائر السير، فهى وحدها التى تكون شخصياتها من المؤلفين، مثل أولئك الذين يكتبونها. فالواقع أنه بخلاف «غازارى» Vasari الذى كتب «حياة المصورين والنحاتين والمعماريين»، و«ستندال» الذى كتب «حياة روسيني»، أو «رومان رولان» Roman Rolland الذى كتب «حياة بيتهوفن» فإن أئمة كاتب يتولى كتابة سيرة جيرمين دوستانيل Germaine de Stael أو بول فاليرى يدرك أنه يشترك معها، بالإضافة إلى انتمائهما إلى الجنس البشرى، فى موهبتهما، إلا وهى الكتابة. فهو يستخدم

(١٠) يلعبنا الفضول إلى معرفة التوضيح الأصلى لهذه الصيغة. فهل تنسب إلى لوى راسين، مؤلف «مذكرات تتعلق بوضع خصائص فى حياة جان راسين وأعماله» (١٧٤٧) وقد اخار عنوان «مذكرات» Mémoires لسكرتارى فولتير، لوشان Longchanp وفاجنير Wagnière الباحثان اللذان قاما بنشرها وقتل: ديكروا، وديبشو. L. P. Decroix, et A.J.Q. Beuchot.

وسائلهما نفسها: كلمات وريشة، ولو كانت الريشة قلم حبر جاف، أو آلة كاتبة. كاتب السير، إن كان تابعاً أو ندا لمن اعتزم أن يكتب سيرته؛ فإنه يدرك أنه ينتمى إلى طائفته. وسواء أقام معه علاقة من التوقير والافتتان، أو من الغيرة والكراهية - ويعلم كل إنسان أن هذه المشاعر هي أشكال محرقة من الاعجاب - وسواء كتب، كما كتب لدى راسين «الأسطورة المرافقة لجان راسين»، أو كما كتب سارتر نقداً عنيفاً للفلوير، فإن الكتاب الذى يصدر بذلك يحمل سمة التكامل المهني بنوع ما، الذى يربط «كاتب السيرة» ب «صاحب السيرة» لو كان لنا أن نعبر على هذا النحو.

وعلى ذلك فإن السيرة الأدبية تدين لهذه الخاصية، المميزة والمائعة، ليس فقط بأقدميتها، ولكن أيضاً بغيريتها المتواصلة التى تتجلى بها. إنها نهج طبيعى. لا مفر منه، يجمع بين مؤلفين براهطة عضوية تشكل أساساً له. إن كون الكثير من الكتاب قد عقدوا العزم على تكريس موهبتهم وجزء من نشاطهم المهني لكتابة سيرة كتاب آخرين يثل ظاهرة، ليست فقط قابلة للتفسير، ولكنها طبيعية ومتوقعة.

فمن «حياة إيزوب» للافونتين، إلى «حياة جان راسين» لموريك؛ ومن «حياة سينيك» لدهيرو، إلى «حياة موتيني» لجان بريفو؛ ومن «حياة كورنى» لفوننتل، إلى «حياة فولتير» لكوندورسيه؛ ومن «حياة رونسار» لكلود بينيه إلى «الملهمين» لثرفال، وإلى «لافونتين» لجرودو، وإلى «روسو» لجويهنو، وإلى «شاتوبريان» لجان دورميسون، وإلى «فولتير» لروجه بيريفيت، يشهد تاريخنا فى الأدب تواتر هذه الظاهرة، ومالها من سمة طبيعية متوقعة.

فى كل سير الكتاب التى ذكرناها هنا بلا ترتيب، وفى سائر السير ذات الطبيعة نفسها، والتى ترد على خاطر القارىء، فإنه من المخاطرة، بل ومن الحسف محاولة الكشف عن التناوب الحقيقية لكتاب السير. وإيضاح ما إذا كان الشخص المقصود «رجل المجتمع» أو «الكاتب».

السبب فى ذلك هو أن هذا النمط من التفرقة يرد تلقائياً إلى فكر القارىء. أو الناقد، وهو فكر تحليلي بطبيعته أكثر مما يرد إلى فكر المؤلف. ولا شك فى الحقيقة أنه لا مفر لكاتب، حين يطرق الحياة الخاصة لكاتب آخر، ولو كان ذلك عن طريق الظروف التى عددها سنت بييف (الأسرة، التعليم، الصداقة، إلخ). من أن يركز انتباهه فى لحظة ما على السر الذى حدا بالآخر لأن يصير كاتباً مثله هو! وسوف يجتذب فضوله، إن عاجلاً

أو آجلا الظواهر الغامضة، ظواهر الموهبة الأدبية والإبداع؛ وتستحث عنايته كلها، سواء أعجب بما أنتجته هذه الظواهر، كما فى حالة «جينية» لسارتر، أو رفضها كما فى كتابه «بودلير».

والسبب الأخير، وهو الأقل ظهورا للتو واللحظة، ويلاشك الأقدر على تحليل النجاح المتواصل الذى تحظى به سير الكتاب لدى أولئك الذين يكتبونها، والذين يقرأونها، يرجع إلى غموض الموهبة والإبداع الأدبى. فالقارىء يفتن بهذا الغموض كما يفتن بكل ما هو غامض، ويبدو له بصورة فطرية أن ذلك الذى تتاح له أحسن فرصة، سواء ليخترق هذا الغموض، أو على الأقل يستشعره، وربما يجعله هو الكاتب الذى مر بنفسه بتجربته، ولما كان القارىء فضلا عن ذلك لا يهتم بالسيرة التى تحكى له إلا لأنها سيرة مؤلف الكتب التى قرأها وأحبها، فإن ذلك يستتبع أن كل ما يتيح له أن يزيد فهمه للكيفية التى نشأت بها هذه الكتب يجتذبه وينال رضاه وإذا كنا ذكرنا بعالية أن سيرة مصور، أو مؤلف موسيقى - وبالأحرى «جنرال» أو أمهراطورة - لا تستند إلى المعطيات نفسها التى تستند إليها سيرة كاتب، ولا تكتب بالأسلوب نفسه، ففى وسعنا الآن أن نضيف أنها لاتقرأ بالأسلوب نفسه. وثمة مقارنة، لعلها تافهة بعض الشيء تظهر إلى أى مدى تختلف سيرة كاتب ما فى نظر القارىء عن سيرة أى شخص معروف بدرجة كافية لأن يهتم الجمهور بقصة حياته. وإذا رجعنا فى ذلك إلى المجالات المتخصصة فى إفشاء التفاصيل الطريفة والجديدة لحياة عظماء العالم، بدا لنا أن أولئك الذين يفترض أن أسلوب معيشتهم له أهمية كبرى لدى الجمهور، وهم أفراد الأسر المالكة، ونجوم الشاشة، والأبطال الرياضيين، وكبار المجرمين والفنانين، وربما أقطاب السياسة والأعمال. وتجتهد أعمدة هذه المجالات فى كثير من الأحيان أن تفاجيء هؤلاء «الغيلان المقدسة» فى حياتهم الخاصة، وهم يسلكون سلوك الناس العاديين. وتؤكد الصور الفوتوغرافية المصاحبة للنص هذا الإنطباع : فشمسة أميرة ملكية تتشعب، وسفير يجول بكلية لنزهته، ومثلة فى حوض استحمام، وأكاديمى فى مطبخه. وهكذا فإن هذه المجالات تشاطر السير الأدبية فى خصيصية مشتركة: ذلك أنها تملك الفزائر الأقل قبولا لدى قرائها الذين يميلون بعض الشيء إلى التلصص، والمزهوين قليلا، ويحبون مباحثه العظماء فى أوضاع غير ملائمة نهبط بهم إلى مستوى عادى. وانكماش ضعيفى الشخصية، كما ذكرنا من قبل، كثيرا ما يكون إحدى نتائج سير الكتاب. غير أن هذا - بعكس حالة المجالات التى ذكرناها آنفا - ليس هو ما يجذب القارىء أولا، حتى ولو كان ميالا لأن يتلذذ بقراءة السيرة. إن ما يؤكد مقدما اهتمامه بالشخصية التى يقرأ سيرتها هو كتب هذه الشخصية

التي صنعت شهرتها. وبسبب وجود هذه الكتب، يفتح القارئ الكتاب الآخر الذي يحدثه، لا عن هذه الكتب، ولكن عن ألفها. وحتى إذا كانت غالبية سير الكتاب التي تفرق السوق في الوقت الحاضر لا تدعى أنها مفسرة بالمعنى الذي يقصده منهاج سنت بيف، بل وأكثر من ذلك منهاج «تين» وأتباعه الذين يستخدمون صيغة «تاريخ حياة (فلان) .. وأعماله» فإن العلاقة المحسوسة بين حياة الكاتب وعمله لم تزل عاملا باتا في موقف الجمهور من هذه الأعمال، ومن ثم في استمرار نجاحها عنده. إن شغف الجمهور بالسير بوجه عام يعزوه الناشرون المتهيجون إلى ميله للقراءات التاريخية^(١١). إلا أن ذلك، وللأسباب التي رأيناها للتو، لأنه مغرم أيضا بالأدب، ومن ثم يولى سير الكتاب بنوع خاص الشعور نفسه. ولابد أن من يكره الأدب لا يستمتع بقراءة السير.

وعلى ذلك فإن النزاع بين أنصار المنهاج الذي يقال إنه منهاج السير في الدراسات الأدبية، وبين خصومه، هو نزاع كاذب. وأبطال هذا النزاع الذي كان بمثابة نقطة بداية لهذه التأملات يقوم دون شك على أساس من سوء فهم يائس سوء الفهم الذي أدى في المجال السياسي إلى إلغاء «عبادة الفرد» المشهورة. وتفسر التجاوزات التي أدى إليها هذا المنهاج، وتلك العبادة الخطر الذي أعلن ضدهما. وقد انتهت التطرف الذي صاحب هذا الخطر في الحالتين إلى رفع هذا الخطر، غير أن هذا الرفع لم يعقبه في كلا المجالين الرجوع إلى الماضي. والسير الأدبية في وقتنا الحاضر لم تعد شبيهة بالسير الأدبية التي كانت شائعة في عهد شارل العاشر، ولوى فيليب، كما أن الروايات الحديثة لا تشبه روايات بلزاك أو جورج صاند. فضلا عن ذلك، وحتى إذا لم تحمل الطابع «الروائي»، وبعبارة أخرى حين لا تحمل السير الأدبية عنوانا من نوع «الحياة الرومانسية (أو الخافلة بالمغامرات)»، وحين لا تنتمي إلى مجموعة تحمل مثلا اسم «سيرة الشخصيات العظيمة»، وحين تقدم في شكل قصص مصورة، فإنها تستند في هذه الأحوال إلى حلم شبيه بالحلم الذي تغذيه الرواية: الالتجاء إلى خدعة غير ملائمة، إلا وهي الكلمة المكتوبة من أجل إعادة خلق التجربة المعاشة، أو الإيهام بذلك، إنها طموح نبيل، ومفرط، لا يقاوم، ولا يتحقق في آن واحد، ولكنه ليس من قبيل العبث أو التفاهة أو السخف. كاتب السيرة والروائي، بخلاف سسيفوس (سيزيف) الذي يرقى دائما منحدر الجبل وهو يذبح صخرة؛ لا يكفان عن البحث عن طرق جديدة للوصول إلى هدف يعرفان أو يخمنان أنه بعيد عن متناولهما. السيرة الأدبية والرواية، وهما نوعان مرنان قلابان

(١١) فرسوا تاباتيديه المقال المذكور، صفحة ٦٦.

للتكيف لا يتوقفان عن القول حسب التغير فى الأذواق والتطور فى الثقافات. البقاء هو أيضا تغير، والتغير هو، أيضا بقاء. ولم تكتب «حياة المركز دى ساد» لجيلبرت لبللى، ولا «شباب أندرية جيد» لجان دلىلى على نموذج «قصة فنيلون» لكردينال دو بوسيد، مثلهما فى جزئين كبيرين، ولا على نموذج «حياة السيد موليير» بقلم جرغارست، أو «ذكريات» لأكسينوفون.

إن المؤلفين الذين يمثلون اليوم يتألق شديد تقاليد «سير الكتاب» الطويلة العهد هم أولئك الذين يختلفون فى ذلك عن أسلافهم، لا حاجة جوفاء للظهور والتميز، ولا لاهتمام ساذج بحدائق مزعومة، ولكن لأن ضرورة موازنة أعمالهم بثقافتهم وثقافة قرائهم قد فرضت عليهم بمثابة شرط طبيعى. وعلى ذلك فهم لا يكفون عن تحديد النهج، واجتذاب جمهور جديد، وضمان بقائه. وعلى ذلك فالسير الأدبية ليست مهددة بالفاء، بانعدام المحبوبة، وبالاختناق، أو لعدم وجود مؤلفين أو قراء، مثلها فى ذلك مثل الرواية، رغم المرائى التى تعلن من وقت لآخر عن مآتها المسبقة.

جورج ميسى
جامعة بيل

حكاية من سير القديسين تعبير عقائدى عن روحانيات العصر الوسيط

«إن سير القديسين تفهم مباشرة وبوضوح فى العالم الإلهى المقدس
حيث يهدف فيه كل عنصر يمثل فى السيرة معناه. إن حياة القديس
حياة ذات مغزى فى الرب» (١).

يركز جميع المتخصصين الذين يناقشون ويتلارسون المكونات المتباينة لعالم العصر
الوسيط على أن «المؤسسة الكنسية» احتلت مكانا مختارا ضمن البنية الاجتماعية
الثقافية لذلك العالم، وهذا صحيح بسبب صلابته وقوة انقراسها فى هذا العصر ولاسيما
بسبب فعالية مهمتها المذهبية. وفى المجال الثقافى وإنتاج ونقل المعارف (بالإضافة إلى

Mikhail Bakhtin, Esthétique de la création verbale, translated by Alfred (١)
Aucouturier, Paris, Gallimard, 1984 p. 189.

ممارسة التعليم والتلقين المذهبي الذي تفرضه) كانت الكنيسة تتمتع بالسيادة الكاملة، وكانت المؤسسات الكنسية (كنائس، أبرشيات، كاتدرائيات، مقار اسقفية، أديرة كبيرة وصغيرة) مستقلة عن تأسيس ورعاية مدارس وجامعات العصر الوسيط، ومراكز إنتاج الكتب، وبشكل أكثر دقة المخطوطات والمكتبات.

كان نفوذ المؤسسة الكنسية من القوة والضخامة بحيث جعل فكر العصر الوسيط كله يدور حول مركز استقطاب واحد يشكل فكرة الرب وقوته المخلصة والمهتمة على روح الإنسان. والواقع أن النص الخاص بسير القديسين لم يفلت أما يحكم طبيعته أو بحكم وظيفته وهدفه - من هذا المعيار الصارم الذي هيمن على العمل التأمل والاداعي بعامة لإنسان العصر الوسيط. وفي العبارة المقتبسة التي صُدِرَ بها هذا المقال يشير Mikhail Bakhtin إلى جوهر هذا الجنس السردى. ويكتب Aaron J. Gourevitch وهو متخصص سوقيتى آخر فى تاريخ العصر الوسيط يتمتع بشهرة عالمية ما يلى:

ولا نستطيع أن نتجاهل النسق القيسى الذى تركز عليه نظرة إنسان العصر الوسيط ثم ندعى أننا نفهم ثقافته. ففى العصر الوسيط كانت سير القديسين هى الجنس الأبهى الأكثر شيوعا والأعمق شعبية. وكان النمط المعماري الأكثر تميزا هو الكاتدرائية، والايقونات تهيم على الرسم، وكانت شخصيات الكتاب المقدس هى وحدها تقريبا موضوع التحت. والحال ان المبدعين فى العصر الوسيط من الكتاب والرسامين - ازدراء منهم للصورة المرتبة للعالم المحيط بهم - وضعوا العالم الآخر نصب أعينهم» (٢).

وينفس الدرجة يكون موقف هورست روزروف Horst Rathrof موقفا أساسيا فيما يتصل بطبيعة ووظيفة سير القديسين التى يرونها لنا.

وخلافا لموقف مارخين Marchen الجمالى، تتميز اسطورة القديس الأوروبى بمغزى أيديولوجى واضح، فهى موجهة إلى جماعة من المؤمنين صيغت بنيتها صياغة لاهوتية، معبرة بذلك تعزير علاقة تبعية قائمة بالفعل بين سلطة فعلية موجهة وبين جمهور موجه» (٣).

(٢) Aaron J. Gourevitch, Les Catégories de la culture médiévale, translated by Nina Godneff and Héliane Courtin, Paris, Gallimard, 1983, p. 8.

(٣) Horst Ruthrof, The Reader's Construction of Narrative, London - Boston - Heuley, Routledge & Kegan paul, p. 126.

فى هذه الفترة نجد عتصرين جوهريين لنظرية التعبير عن المفزى كما صاغها أساتذة عظام فى دراسات العصر الوسيط: فكرة جماعة المؤمنين المنظمة تنظيميا مراتبيا وفقا لمعايير لاهوتية صارمة مع وجود علاقة تبعية بين سلطة مرسلة ذات صلاحيات مطلقة وبين كيان مستقبل فى خضوع وسلبية. وفى هذا يكتب Gourevitch بكل الصدق.

ولقد مثل اللاهوت «السمو المطلق» وذلك فيما يتصل بالممارسة الاجتماعية لإنسان العصر الوسيط، وقدم نظاما رمزيا شاملا. وكان أعضاء المجتمع الاقطاعى يفهمون ويتقنون أنفسهم وعالمهم من زوايا لاهوتية، وقد وجدوا فى اللاهوت تبريرا وتفسيرا لهذا العالم. هذا كله يعنى أيضا أن نظرة العصر الوسيط إلى العالم كانت تتميز بتكاملها الذى ينيق فى الوقت نفسه التوافق وعدم التباين الذى كان من سماتها الخاصة، واستحالة الفصل بين مجالاتها المختلفة، كما ينيق عنه أيضا الإيمان بوحدة الخلق، تماما كما تعبر تفاصيل الكاتدرائية القوطية الطراز عن البناء المعمارى للصرح الألهى المقدس، ومثلما يكشف فصل من مجمل لاهوتى (ثيولوجى) عن المبدأ المنظم للكل، وأيضا مثلما كان يرى فى الحدث الفردى فى تاريخ العالم رمزا لحوادث التاريخ المقدس. وبعبارة أخرى، مثلما كان يجرى قتل الأهل فى المؤقت، اعتبر الإنسان مثلا لاتحاد كل العناصر المكونة للعالم والغاية النهائية للخلق. لقد كان كل شىء متضمنا فى الجسيم الدقيق. العالم الصغير كان نسخة طبق الأصل من العالم الكبير (٤).

ويكتب Armand Strubel فى الأكتفاء نفسه:

«إن القديس أوغسطين هو مصدر حركتين هامتين للغاية فى «فكر» العصر الوسيط تشكلا الخلفية الفكرية للمجاز الأدبى: فمن ناحية، الاعتقاد بأن الكون برمته هو مجرد رمز، وكل ما فيه هو انعكاس لمشيئة الرب (وهو أساس التأمل اللاهوتى والإلهام الفنى حتى القرن الثالث عشر) ومن الناحية الأخرى، المجموعة المؤتلفة المنظمة للتأويل (تفسير الكتاب المقدس) والتى تصير أكثر غنى من قرن إلى قرن والتى تقدم قوذا متماسكا ومترباطا للخطاب» (٥).

Aaron j. Gourevitch ibid., p.15.

(٤)

Armand Strubel, "La littérature allégorique", in Daniel Poirion, ed., (٤) précis de littérature française du Moyen Age, Paris, P.U.F., chap VIII, 239.

وهذه الدراسة تصدق بيان كيف أن طبيعة نوع معين من نصوص العصر الوسيط. وكذلك وظيفته الوعظية والمذهبية تؤثر، إذا ما أمعنا النظر فيها، على الأسلوب الذي يعالج به الراوى المادة التى يكون منها عناصر قصته، والطريقة التى يمكن أن يتم بها استقبال القصة واستيعابها من جانب قرائها المحتملين. ونأمل فى أن تتمكن من عمل ذلك من خلال تحليل تفصيلى للأليات الأساسية للتقنية السردية فى نص لسيرة قديسية نعتبرها نموذجاً فى هذا الصدد وهى «رؤيا توندال» (٦).

وأساساً فإن ملاحظتنا «لرؤيا توندال» سوف تأخذ فى اعتبارها مفاهيم الشكل السردى وكذلك المفاهيم اللفظية التى وضعها Dolezel، ولكننا سوف نشير أيضاً إلى صيغ نظرية أخرى تعمل فى مجال النص المروى. يقول Dolzel «إن أشكال السرد ونظمه الشكلية هى مفاهيم لفظية يمكن اثباتها ودراستها مستقلة عن مظاهرها الخاصة، أى مستقلة عن مظاهرها كأشكال سردية» (٨).

ويؤمن Dolezel بأن هذه حقيقة أساسية من أجل التحقيق النظرى لتربط قواعد النص السردى وذلك فيما يتصل بالرواية التى يقترحها... هذه القواعد تقوم على مفهوم تماسك النص وتربطه وهو ما يرى الا غنى عنه لكى يكون لنظرية النص فعالية علمية.

«إن نظرية النص قد فشلت فى توسطها لو أنها فهمت كمجرد تطبيق أو امتداد لنماذج لغوية شائعة. واستقلال فكرة النص كما يمكن تبريرها فقط لو أن خصائص معينة للنص مثل خصائص تميز البنية النصية عن البنية اللفظية فقد وضعت كتحليل للنص، ومن المسلم به الآن على مدى واسع أن تماسك النص وتربطه هو أحد هذه الخصائص» (٩).

(٦) La vision de Tundal 6. «رؤيا توندال» وقد كتبت Tondale أو Tnudgal وكتب باللفظ البرتغالية Tundaio أو Tungallo وهو نص لاتينى كتبه بين عامى ١١٤٨، ١١٤٩ ماركوس وهو راهب من إيرلندا المتبنية، على الأرجح بعد إقامة مؤقتة مع راهبات القديس بولس فى راتيسبون. كان هذا الراهب رفيقاً لميلانى كما كان يعرف القديس برنارد. وقد أخذت المتطلبات البرتغالية عن طيبة نقية أعدتها باتريشيا فيلا فردى جونساليس. (Revista Lusitana, Lisbon, 1982 - 1983) وأخذ النص الفرنسى المرادف لها من La Vision de Tondale، نصوص بالفرنسية والانهل نورماندية والإنجليزية. ترجمها عن اللاتينية ونشرها: V. H. Friedel and Kuno Meyer. Paris, champion, 1907.

(٧) PTL, 1, 1967 a, pp. 129 - 151; Id. "Narrative Modalities," Journal of Literary Semantics, V. 1, 1976 b, pp. 5 - 13; Id. "Truth and Authenticity in Narrative," Poetics Today, 1-3, 1980, pp. 7-25.

Lubomir Dolezel, 1976 a p. 142.

(٨)

Idem, 1976b, p.5.

(٩)

ويتفق مع Dolezel مع Von Dijk وهو واحد من رواد نظرية النص ويعتبر مقتبسا من Dijk - أن القواعد النحوية للنص المراد ينفي أن تأخذ ترابط النص في الاعتبار، وذلك على مستويين:

«تسلسل الجمل في تعاقب مترابط وهو يخضع لنوعين من القيود: المجموعة الأولى من هذه القيود تحدد علاقات الانتقال الطولي المباشر بين الجمل.. وسوف نطلق عليها القيود الانتشائية المصغرة أو القيود المصغرة. ومع ذلك فإن افتراضنا الخاص بصيغة قواعد النص يبقى هو الأقوى ونقول بأن ترابط المشاهد يحدده أيضا ما يمكن أن يسمى القيود المركبة. وهذه تستوعب التسلسل جميعه في مجالها (١٠).

إن المكونات النصية المركبة لهذا النوع من النصوص التي هي موضوع مقترحات دولزيل النظرية تقع داخل المجال السرى "digesis". وقد حاولت التقاليد الشعرية الغربية أن تعنى بالمشكلات العديدة التي تفرضها هذه المكونات من وجهتي نظريتهما «تكوينية» بمعنى أنها متوافقة مع ما جاء عن أرسطوطاليس في كتاب الشعر ومعنية في الوقت نفسه بالنظرية الأدبية المعاصرة (مدرسة البيان الألمانية - متخصصون في «السرد الطبيعي» من مثل لايوف Labov وفاليتسكي Waletzky وغيرهما) «(النظرية) التي تعمل بهذه المفاهيم الانتشائية المركبة مثل: الوصف، السرد، العرض، تضارب العوامل، القلب أو العكس، الحل (حل العقدة في العمل الروائي)... إلخ. وتبرز أنماط القصة من الترتيب الطولي لهذه البنى المركبة (١١). ومعنية أيضا بوجهة نظر «لفظية أو وظيفية» أدخلها Propp أخيرا ثم أخذها عنه - Bermoid, Levi Strauss ، ودعمها اكتشاف حقيقة: «أن من الممكن اختزال أي مجموعة قصصية إلى عدد محدود من وحدات المتغيرات اللفظية، هذه الوحدات تشكل نسقا نموذجيا يمكن أن تتولد عنه جميع قصص المجموعة» (١٢).

وإذا لم ينتج Dolezel برهنتي النظر هاتين يقترح بناء نحويا للنص السردى يستند إلى مفهوم الشكل مبتدئا بإعلان المبادئ التالية:

Teun A. van Dijk, "Text Grammar and Text Logic," in S. Petofi-H. (١٠.) Ricsér, ed. Studies in Text Grammar, Dordrecht, D. Reidel 1973, (apud Lubomir Dolezel, 1976 b, p. 5).

Dolezel, 1976 b, p. 6. (١١)
Id., ibid. (١٢)

«فى وأبى أن تماسك القصة وترباطها يبنى أن يوضح بآدى. ذى بده بلغة البنى اللغوية المركبة... وقد قُثم اقتراح فى هذه الدراسة لاقامة قواعد السرد على أساس مفهوم الأشكال» (١٣).

سوف نفترض أن أشكال السرد تلك خصائص جوهرية تستطيع، بلغة البنية المركبة، أن تهيمن على الترابط الشامل للنصوص السردية. وباعتبار أنها مفاهيم لفظية متولدة (جينية) فإنها تستطيع أن تشكل أنساقا متجانسة ومن طبيعة واحدة مرتبطة ارتباطا وثيقا بكونيات القصص وبخاصة الأحداث، مع وجود الفرصة أمامها لتتخطى هذه المكونات إلى ومجال الأحداث الفردية. وأن تقوم بدور القيود (البنى المركبة) التى تسيطر على التسلسل الشامل للأحداث» (١٤).

وإذا ما حددت القوة المنظمة لمفاهيم شكلية معينة (وبصفة خاصة مفاهيم واجبة) أى بدافع من الالتزام بالواجب بصرف النظر عن الناحية الأخلاقية) ترتبط بمنطق العمل الإنسانى، فسوف يكون من اليسير مواجهة الأشكال (كقيود محتملة مفروضة على الأحداث الإنسانية) (١٥)، حيث أن Dolezel يعلمنا: «ومن الثابت إن هذه الوظيفة المرجحة للأشكال (المعترف بها أراء الأحداث الإنسانية) هى التى تجعل منها مرشعا له قوته وفاعليته ليكون أهلا لتولى دور مواجهة القيود المركبة المشكلة للقصة. إن سلسلة من الأحداث المروية قد ركبت فى قالب قصصى مترابط يجعلها خاضعة لرقابة الأشكال السردية» (١٦).

وبدأ بهذه الفروض النظرية المسبقة يحدد Dolezel أربعة أنواع من القصص تنبع مباشرة من الأنماط الشكلية الأربعة التى يستخدمها (١٧):

- قصص أخلاقية (أشكال أخلاقية) حيث تعمل مقولات (أشكال): الأمكانية،

Id., ibid. (١٣)

Id., ibid. (١٤)

Id., ibid. (١٥)

id., ibid. (١٦)

Dolezel, 1976 a, pp. 142 - 145. (١٧)

لجلاء أهمية القيود الشكلية بالنسبة لحقائق التاريخ فى النصوص السردية - انظر أيضا Vitor Manuel de Aguiar e Silva, Teoria da Literatura, Coimbra, Almedina, 1982, Vol. I, pp.567 - 568.

الأمكانية، الضرورة.

- قصص واجبة (أشكال واجبة) حيث تدخل إلى الميدان عوامل: الإذن، والأجازة بالشيء، والمنع أو التحريم، أو الالتزام والالتزام.

- قصص قيمة (أشكال قيمة) حيث تتشابه مقولات: الخير والخبير واللامبالاة.

- قصص معرفية (أشكال معرفية) حيث تتداخل مقولات: المعرفة والجهل والاقتناع.

هذه الأنماط الأربعة من القصص تنتج قصصا جزئية أو أولية، وفي كلمات أخرى «بنى قصصية تكونت تحت قيود نسق شكلي واحد متفرد». ومع ذلك، فقد لا تأتي القيود الشكلية التي تلتقي بأهميتها على «قصة» نص سردي من نسق شكلي بمفرده، منتجة بهذه الطريقة قصصا جزئية أو قصصا مركبة، وأعني..

«قصصا» تبنى من قصص جزئية سواء أكان ذلك عن طريق تسلسل خطي (مع إمكانية وجود نماذج للتوازي أم التنازع أم التباين.. إلخ). أم عن طريق إجراءات التركيب الشكلي (الذي يفرض العمل المشترك لاثنتين أو أكثر من القيود الشكلية) (١٨). وأخيرا دعنا نستدعي سمة مميزة للأشكال تكون ذات أسية رئيسية بالنسبة لنظرية السرد عند دولزيل. Dolezel : أن العوامل الشكلية التي تتدخل في أنواع القصص المشار إليها سوف تكون مؤلفة مع أداة أو أكثر من الأدوات الخاصة بهذه القصص، ويعني آخر هناك نوع من صلة القربى بين الأشكال وبعضها البعض. وهنا يتضمن أن الأدوات الخاصة بنمط قصصى واحد محدد قد تحتوى على ملامح شكلية أو على تنافر شكلية وهذا متوقف على ما إذا كانت الأشكال التي تنتمي إليها نفس توافق أم في تنافر، ففي الحالة الأولى سوف تكون القصة قصة تعاون أو اتحاد بينما تتولد في الحالة الثانية قصة تخاخم وتضاد (١٩).

دعنا نرى عمليا ماذا يحدث في الواقع في قصة تقع بين عالين ذوي البنية

Id. 1976 b, p. 7. (١٨)

Id. 1976 a, pp. 148 - 149 / 1976 b, pp. 8 - 9. (١٩)

المركبة مثل «رؤيا توندال»، التي تحكى حياة فارس:

«رجل عظيم قوى اليأس نبيل النسب، لكنه ممزق إثمًا وخيما وانحرافا ولا يبدي أقل اهتمام بغلاص روحه مهبطا الرب مزدريا الكنيسة المقدسة ولا يعمل ليكون من الأعضاء الأنقياء في يسوع المسيح ولكن طريقه الفساد والتعاطف» ص ٥.

حدث ذات يوم أن وقع فارس المذلات والشك (توندال) قريسة مرض يميت ثم انتزعت روحه من جسده وسيحت في أرحامها (٢٠). عبر عوالم خارجية تختلف بين جهنم (حيث الظلمة والادانة) ثم المطهر (مكان الندم والتكفير بالمعنى المسيحى للكلمة حيث يتم بالتوبة والتحول إلى الرب فتح الطريق إلى السعادة) ثم إلى الجنة حيث (الجزء المغم بالهدوء والنور الصالحى لهؤلاء الذين عاشوا في توافق مع تعاليم وعقائد المسيحية). هذه الغزوة الروحية للعالم العلوى هي استجابة لهدف ذي ثلاثة اتجاهات: الأول، لكي تعرف الروح كيف يكون مستقيل هؤلاء الذين يعيشون على الأرض منغمسين في حياة غير أخلاقية متهربين عن وصايا الرب، ثم هؤلاء الذين - على عكس الأولين - يخافون الله ويعتبرون هذه الحياة الدنيا مجرد معبر بسيط وقصير إلى السعادة الأبدية. والأمر الثانى هو أن يتاح للروح حين تعود إلى الجسد الفرصة لأن تزود العالم الأرضى بتفاصيل ما شاهده وما مارسه في أرحامها حتى يمكن للذين يستمعون إلى قصتها أن يختاروا السير في الصلاح وينهلوا الحياة المحرمة. وفي كلمات أخرى تترك في أذهان سامعيها من خلال الوصف والمرد الفصيح والصريح للشر والفساد، أثرا نقيا وواقيا، بينما تؤكد ضرورة الحفاظ على نظام قائم وراسخ هو في هذه الحالة النظام الطقسى الإلهى كما تقدمه تعاليم الكنيسة الكاثوليكية. وفي النهاية تخلق نموذجا مثاليا يحتذى به (٢١). (توندال الذى بعد أن عادت روحه إلى جسده يتخلى تماما عن الطريق التى كان يسلكها في

(٢٠) أرحام الروح حيث تهيم في السماوات العليا باعتباران الرحلة هي الوسيلة الوحيدة لخلاصها. هي فكرة أساسية في رؤية العصر الوسيط للعالم.

(٢١) الاحتلاء يمثل أعلى جذير بأن يقلد هو عنصر أساسى في فكرة اليهث في النص التقليدى. وقد صورت هنا باعتبارها سمة متحيزة «للغالب المردى» (جرماس) لهذا النوع من النصوص. انظر في هذا: Antoine - Marie Buget, *André Jolles, Formes simples*. Paris, Editions du Seuil, 1972, p. 36.

حياته الدنيوية السابقة ويخضع تماما لإرادة الرب بحيث يصبح عبدا لهذه الإرادة، كما يصبح بطلا فوجدنا له تأثيره وفعاليته) يشير في المجتمع الكسبي (٢٢) الرغبة في السير على منواله.

هذه التركيبة تبين لنا أن قصة «رؤيا توندال» تتكون من ثلاث مراحل:

(أ) تقديم البطل الذي يعطى بياناً سردياً عن أصوله الأولى وعن الطريق التي كان يسلكها في الحياة الدنيا حتى الوقت الذي انتزعت فيه روحه من جسده أثناء مرضه الخطير حيث تفلت *Via sacra* إلى عالم المجهول غير الطبيعي.

(ب) رحلة الروح خلال جهنم ثم المطهر (حيث تكثر عن ذنوبها الدنيوية يختلف الطرق بينما هي تمارس الرؤيا المؤلمة للعقاب الرهيب الذي ينزله بالعديد من الأرواح الأخرى مخلوقات بشعة تقيم هناك) ومن ثم إلى الجنة (حيث تتأمل حياة السعادة والسلام للمختارين) التي تتيح لها إدراك الجانب الذي ينبغي أن تتحاز إليه وتختاره عندما تعود إلى جسدها وهو إما جانب ممارسة الخير (الذي يكافأ بالجنة الموعودة) وإما ممارسة الشر (المحرم والمنهى عنه) والذي يعاقب مرتكبه بأهوال الجحيم أو بقسوة وصرامة المطهر.

(ج) اعتداء توندال الذي يستعيد ماضيه (الذي كان محرماً) إلى أن يُقبل على مثل أعلى جديد - الجنة، التي تكون مدخرة فقط لهؤلاء الذين يتقيدون بالقانون الإلهي (المخصص به).

من اليسير أن نلاحظ أن لدينا هنا قصة من جنس هذه القصص التي يصنفها Dolezel بأنها «مركبة»، قصة لا يعتمد تماسك بنيتها الداخلية على نسق واحد متفرد في بابها بل أن ثلاثة أنواع من القيد الشكلية تسهم مع بعضها البعض في هذا التماسك: النسق الراجبي (٢٣)، النسق القيمي (٢٤)، النسق المعرفي (٢٥). ولتعود إلى قصة «رؤيا

Horst Ruthrof, op.cit., p. 126. (٢٢)

Dolezel, 1976 a, pp. 142 - 143; id. 1976 b, p. 8. See also A.J. Grei- (٢٣) mas and j. Courtés, *Sématique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, paris, Hachette, 1979, under the word "Déontiques" (modalités).

Dolezel, 1976 b, p. 8. (٢٤)

Id., ibid., p. 9. See also A.J. Greimas and j. Courtés, op. cit., under (٢٥) the word "Epistémiques" (modalités).

توندال» لنرى كيف أنها تتربط باتساق فيما يتصل بالقيود الشكلية التي نحن بصدها. والحقيقة أن هذه حالة تلعب فيها القيم والمعايير الدور الأرفع وكذلك فإن عامل «المعرفة» له الأهمية القصوى إذ تتوقف عليه النظرة السليمة إلى المعايير والاختيار الواعي للقيم الضرورية للاقتناع بالفكرة وتشريها، تلك الفكرة التي يعتمد عليها توضيح الصفة المميزة للنصوص الخاصة بمسير القديسين:

(أ) قيود شكلية واجبية / قيود شكلية قيمية: (معايير / قيم) (٢٦): وكما أسلفنا فإن ارتحال الروح إلى مناطق مختلفة في الكون الخارق للطبيعة لا يمكن أن يكون ذا مغزى وله ما يبرره إلا إذا نظر إليه كعملية انتقال مؤثرة تتم تحت «سلطة مراقبة» ومقصود بها «اتباع مراقبون» (٢٧) بما في ذلك الروح - تتضمن مجموعة من المعايير (تتكون من المتباينات حلال / حرام) ومن القيم (التي تشكل الثنائي خير / شر) وقابلة لأن تجعل لدى السامعين الرغبة الحقيقية في سلوك الطريقين الذي يؤدي إلى النموذج الأصلي للخير (الجائز)، وفي الوقت نفسه القدرة على رفض كل ما يعمل مع نموذج الشر (المحظور).

(ب) قيود شكلية معرفية: إن القصة الكاملة «لرؤيا توندال» قد وضعت في الإطار الذي يؤكد حقيقة أن حياة الفارس توندال في الفساد وعدم النقاء إنما ترجع - ببساطة وإلى حد بعيد - إلى حالة من الجهل أو إلى أيمان زائف، حالة سوف تتغير جذريا من خلال رحلة «الحج» التي سوف تذهب فيها الروح، سواء أكان ذلك عن طريق الاحتكاك المباشر بموافيق مجهولة (التجارب والاختبارات التي تقاسيها) أم من خلال التفسير التفصيلية والمجازمة التي أوردتها الملاك، وفيقها الحاضر دائما طوال الرحلة حتى آخر الليل. وبتمويل حالة «ابتدائية» من الجهل إلى حالة معرفية، يتضح أن العملية السردية للنص الخاص بالسيرة التقديسية بعامة وقصة «رؤيا توندال» بخاصة إنما تمتثل للمنطق الذي يحكم وحده ما يمكن أن يكون، سواء بطبيعة الأمور أم بالواقع العملي، أساسا لها، لتبين وترشد (٢٨) الإنسان إلى الطريق الأفضل الذي عليه أن يسلكه حتى ينال الجزاء

(٢٦) تعالج هذين التوحيين من «القيود الشكلية» في الفقرة نفسها حتى يمكن - في حدود الحالة موضوع الدراسة - أن يكونا في تألف وفي اعتمادية متبادلة بينهما. وعده حقيقة قد تجعل معالجتها متكلفة وقليلة الأهمية.

Ruthrof, op. cit., p. 126.

(٢٧)

Dolczel, 1976 a, pp. 147 - 148.

(٢٨)

الحسن الذي يتطوره يوم الدينونة.

نستطيع القول أيضا أن النص الذي نحن بصدده يبدأ قصة تباين وتضاد (العوامل الراجبية، والقيمة والمعرفية الشكلية بالنسبة لتوندال والملاك متضادة) وينتهي، بعد هذه العملية المؤلة والطويلة من العمل التكفيري الذي تعرضت له الروح، كقصة وثام ومصالحة وتحالف بين طرفي السرد المشار إليهما آنفا. وهكذا يكون مثل هذا النص هو الوحيد من نوعه اللذي يمكن أن يرضى الأهداف التعليمية العظيمة المتلائمة مع هذا الجنس من القصص.

ويبقى بعد ذلك لكي نستجيب للمرامى التي عيناها أن نرى كيف أن هذه القبوله الشاملة، التي تلعب دورها في عمق بنية النص، تتدخل في تنظيم الهيكل الخارجى لروايته هذ، ولكي نحقق ذلك اخترنا ثلاثة جوانب: أحدهما معنى مركز الراوى وربته فى النص المروى، والثانى متعلق بتصور الشخصيات والحيز الذى يتحركون فيه، وأخيرا الجانب الذى يشير إلى مركز العمل السردى والقراء المحتملين للنص المحلل.

الراوى / الرواية (المنشدون)

إن إلقاء نظرة فاصحة على الكيان المهيمن على التنظيم الشامل للكون التمثل فى هذا النوع من النصوص - ونعنى به الراوى (٢٩) - أمر أساسى لى نحدد بدقة وكفاءة المعنى أو المعانى التى تنقلها القصة.

تضعنا «رؤيا توندال» أمام صوت راو ربه النص - الواضح التعدد - ينبع مباشرة من القيود الشكلية التى تقاوس فى عمق بنية النص حيث تشكل نسقا متناسكا من ثلاثة أصوات منشدة، وبالرغم من أنها تعمل على ثلاثة مستويات مختلفة فإنها تخلق

(٢٩) من بين الشخصيات الممكنة تواجدها فى الرواية (فى حدود هذا السياق يريد ضرب من الشخصيات يمثل الفهم التدرجى للسرد الأدبى) توجد شخصية تتميز بمركزها وفعاليتها فى العملية السردية وفى هيكل النص. هذه الشخصية هى الراوى - فكل النصوص السردية تتضمن وساطة راو. وصوت الراوى الذى يسمع دائما فى الحكاية لتقديم السمات التى تظهره فى تألف وتوافق مع مركزه كمشوول عن البيان السردى، ثم هو الذى ينتج فى النص الأدبى الأصوات الأخرى التى توجد فى النص - أصوات الرواة المحتملين فى المستوى التحتى (الأقل من السرى) *hypo - diegetic narrators* وكذلك أصوات الشخصيات (V. M. de Aguiar e Silva, op. cit., pp. 663 and 727).

(٣٠) درجة الصغر فى الشخصية أو ما أسميه هنا السرد اللاشخصى (مجهول الشخصية) يمكن (الوصول

مزيجاً ذا تماسك متبادل، يزيده التصاقاً سمة عامة ذات أهمية حيوية للغاية ونعني بها السلطة، وتعبير أكثر دقة لدينا ما يلي:

(أ) رאו من مستوى متغير Hetero - diegetic عند درجة الصفر (٣) وهو مناظر لؤلف النص ومكانه شبه الدائم في الخلفية بالنسبة للعالم المتمثل في النص، وعمله الرئيسي هو تقديم قصة نموذجية ومفيدة في لغة موضوعية محقة، إلا أن المسئولية عن القصة تنصرف بعدئذ مباشرة إلى هذا الذي سوف تكون روحه هو بطل الرواية. ويبدو واضحاً أن هذا الراوي الذي يحتل مستوى سردياً خارجياً extra-diegetic (٣٢). يهيم أن يبدو وكأنه مجرد صيدلي يقوم بتركيب عناصر قصة يرى من وجهة نظره أنها تتطلب التدوين على وجه السرعة، وذلك لأنها تنتمي إلى تقليد مهذب بالاختفاء وكذلك لأنها تتضمن حالة نموذجية وفريدة إلى حد ما. حتى إذا ما تم تنفيذ هذه المهمة أنصرف تداعي الأحداث إلى هذا الذي ماروسها: توندال. والراوي يستأنف السرد ثانية وحتى آخر «قصة توندال» فقط لكي يشركنا في مصالحة هدايته إلى الإيمان وكذلك التمسك بالقواعد والمعتقدات التي سوف تشيع في مسلكه منذ بداية الهداية وإلى نهاية حياته الدنيوية.

إليها) حين يقتضى حديث الراوي ضمناً خاصية واحدة، وواحدة فقط: القابلية لرواية قصة: انظر: Marie- Laure Ryan, "The Pragmatics of Personal and Impersonal Fiction," Poetics, 10, 1981, pp. 517 - 539; (quotation taken from page 518).

أما كلمات الراوي مجهول الشخصية في حالتنا هذه Er - form فلها أيضاً مؤثوقيتها التي قد تعوز كلمات أشخاص آخرين. (Dolezel, 1980, p. 11).

(٣١) فيما يتصل بموضوع «طمس المعبّر (عن شيء)» (أي حذف اسم المعبّر عن الشيء) الأمر المألوف في النص الأدبي في العصر الوسيط. نحيل إلى الدراسات التالية:

V. M. de Aguiar e Silva, op. cit. pp., 223- 224; M. Bakhtin, op. cit., p. 189; E.R Curtius, La littérature européenne et le Moyen Age latin, translated from the German by Jean Bréjoux, Paris, P. U. F., 1956.

(٣٢) يمكن تعريف راي الحكاية الانطوائية بأنه راي في الدرجة الأولى مهمته السردية خارجية بالنسبة للناطق المتصلة بها (V. M. de Aguiar e Silva, op. cit., p. 730). وهذا هو السبب الذي من أجله سمى خارجياً extra - diegetic (بالمقابلة مع الصور المتخلل intra - diegetic وهذه فئة يتداخل فيها الصورتان الأخريان في النص الذي نحن بصدد). أما تضمين صوت راي في إحدى هذه الفئات فيتوقف على إمكانيته في أن يكون مميزاً وذلك من خلال علاقته كمرحلة متتجة في الخطاب مع المستوى السردى diegetic الذي أنشأ، خطابه هذا، ناظراً إلى أنه حسبما يقرر Gerald Genette «أي حادثة أعيد استنساخها في قصة هي في الحقيقة عند المستوى السردى diegetic وتقع مباشرة فوق تلك التي تقع فيها المشهد المنتج للسرد في القصة» (Id. ibid) وأنظر أيضاً في هذا الصدد:

Shlomith Rimpon - Kenan, Narrative Fiction: Contemporary poetics. London, New York, Methuen, 1985, pp. 91 - 95.

إن التدخل الوجيز والحيوي في الوقت نفسه لهذا الصوت الراوي إنما يستجيب إلى الحاجة إلى إعطاء أقصى موضوعية ومصداقية للقصة التي يرويها حتى لا تكون هناك فرصة لأن يتسرب أي شك إلى عقل المتلقي لقصة توندال، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يستجيب أيضا إلى الرغبة الواضحة في المشاركة بقصد توضيح هذا الذي لا ينبغي أن يظل مكنوتا في عالم المجهول.

(ب) وكما أسلفنا فإن الراوي الثاني في قصتنا يحتل مستوى بيتيا intra - diegetic (٣٣). أنه الفارس توندال الذي سوف يأخذ على عاتقه ربط سلسلة من الأحداث التي تلعب روحه فيها دور بطل الرواية (٣٤). وحيث أن مكانه خارج القصة التي يرويها (٣٥) لنا والتي يعرف تماما كل مراحلها فإنه يحاول أساسا أن يعطي سرده لها أقصى ما يستطيع من كفاية ومصداقية، ذلك أن دوره السردى سوف يكون في قمة فعاليته، فقط، إذا نجح في أن يستخدمه في جعل روايته نموذجًا يستطيع أن يشير الرغبة في الاحتذاء به. والسير على منواله. وهناك عملاق وتيسيان يعزبان إليه: الأول هو التنسيق بين مشاهد الخطاب بحيث يبدو سرد مختلف المواقف التي تجتهد الروح نفسها منشغلة بها أثناء ارتحالها سردا مقنعا لحالة سوف تظل، كما يبدو من الجدة والمثالية التي

(٣٣) «قد يتم، من خلال الحكاية الابتدائية، إنتاج حكايات ثانوية أيضا أكثر أو أقل طولًا، وذلك بواسطة رواية من الدرجة الثانية موجودين في عالم السرد diégetic.. هؤلاء الذين يعتبر سردهم بهذه الطريقة من مستوى خلالي intra - diegetic»
(٣٤) بخصر معاملة الشخصيات تعود إلى الشك الذي تعبر عنه الاقتباسات كما نحسه ونحن نظهر الروح كبطل للرواية في قصة توندال.

(٣٥) أن ما حدث «للروح» يؤد إلى «المجسد» الذي انتزعت منه كلية أثناء ارتحالها، حقيقة ينبغي أن يشار إليها بصفة خاصة لسببين رئيسيين: (أ) لأنها تمثل «المبدأ الترابطي الشامل في القصة المروية» عاملة كما أشرنا مسبقًا في عمق هيكل النص ولما روضة عليه وجود عاملين جزئيين: حد أقصى من المصداقية ومن الإيمان الراسخ ينتج عنه حد أقصى من الاستعداد والألمعية لاتقاع القراء المحتملين للنص (علا الصوت السردى المتغاير hetero - diegetic يستطيع طبعًا أن يختار طريق التجانس homo - diegetic كي يصبح مراتبا أكثر ارتباطا بالعالم المصور في القصة) "The subjectivated Er - form" of (Dolzel, 1980. pp. 16 - 17) الاختيار الآخر هو جعل «الروح» راو ذاتي auto - diegetic (ibid. pp. 17 - 18) "Ich - form" لكن دولزيل Dolzel يرى أن الاختيارين يتقصدان «إخفاء المصداقية» بالنسبة للكون موضوع السرد والتي تميز نرج الراوي المختار. وهكذا لا يتمكن الاختياران من أن يتكيفا مع طبيعة ووظيفة النص التقديسي (ب) ولأن الروح - تمثيلا مع وجهة نظر العصر الراسخ عن العالم الأرضي، توضح التعارض القائم بين الأشياء الأرضية وبين ما هو موجود في السموات العلما، ولذلك لا تسمح أن يكون المجسد رفيق رحلة له ويمسح منه أي احتمال لأن يصبح راويا محتجاسا. homo - diegetic

تتميز بها، محفورة في ذاكرة الجماعة الى تخاطبها. والعمل الثانى هو أتاحه الفرصة لتقديم المستوى السردى التحتى Hypo - diegetic (٣٦) الذى سوف نتحدث عنه فيما يلى.

(ج) رآو يحتل المرتبة الثانية فى السرد (hypo diegetic): الملك رفيق رحلة الروح الذى كانت الروح تستفسر منه بين وقت وآخر عن المعنى الدقيق للعالم الفضائى الذى تجده نفسها داخله أو عن الموقف الذى تجده نفسها متشغلة به. والملك يجعل إجاباته مزيجاً من القصص دوره الأساسى تجميع الحوار وتوير المحاور، ويعنى آخر يوضح الحالات المتأصلة واحداث القصة وبماذا تتعلق.

ينبغى أن نأخذ فى الحسبان أن الملك كراو يحتل مركزاً يختلف عن هذا الذى يحتله رواء المرتبتين الأولى والثانية؛ بما أنه يأخذ دوراً مباشراً فى الأحداث التى يشرحها خطابه فإنه رآو من مستوى متجانس - Subjectivised Er) ("Homo-diegetic" form) دون أن يمتنع عن الخضوع للشروط التى يفرضها السرد ذو «البنى المركبة» (موضعية، ومصداقية وقوة اقناع) والتى تجعل من الصورتين الأولين فى السرد رواء متغايرين hetero - diegetic ، وكذلك لأنه كملك يحتل قمة التسلسل الكهنوتى السماوى الأمر الذى لا يترك مجالاً لأى شك فيما يتصل بصلى وتوثيق خطابه، ذلك أن سلطته تتأكد بطريقتين: من خلال النسق اللاهوتى (ثيولوجى) فى العصر الوسيط، وكذلك من خلال حالات نهذ / تجديد المعايير التى تتحدث عنها نظرية السرد (٣٨).

إن حضور ثلاثة رواء لا يمكن أبداً أن يتضمن مفهوم أن التسبج السطحي للنص غير متماسك أو هش ومكون من شظايا (٣٩)، على العكس، فإن السلطة التى يكشف عنها المركز السردى المتغاير hetero - diegetic للراويين الأول والثانى، وكذلك القدرة

(٣٦) لمعرفة كيف تستخدم المصطلح - hypo - diegetic story / hypo - diegetic narra- tor وما هى وظيفتها، انظر:

V. M. de Aguiar e Silva, (op. cit., p. 731) and Shomith Rimón - Kenan (op. cit., pp. 91 - 95).

(٣٧) يعتبر Dolezel أن هذا النوع من الرواة قد أضعف - بالرغم من أنه يبدو هكذا أقل من الراوى ذى المستوى الفرعى Er - form وذلك فيما يتصل بقدراته الخاصة «بتوثيق». الخطاب المروى الذى يكون فيه طرفاً منتجاً.

Id., idem. pp. 20 - 23.

(٣٨)

(٣٩) انظر هذا الموضوع:

Youri M. Lotman (in La Structure du texte artistique, translated from the Russian by Anne Fournier et al., under the direction of H. Meschonnic,

الشاملة والعلم بكل شيء. التي تمنحها الهيئة الملائكية للراوى الثالث (علينا ألا ننسى أن الملاك هو الذى ينجز رحلة الروح من حالتها المبدئية المفحمة بالجهل أو بالإيمان المزيف إلى حالتها النهائية المتصمة بالمعرفة وبالإيمان الحقيقى) جميعها تُظهر بوضوح أن الرواة الثلاثة فى علاقة وثيقة بالقيود الشكلية التى تحددهم، تلك القيود التى تسكن داخل مجال محسوس يستجيب للحاجة إلى إنتاج قصة يستطيع البعد الخاص بنموذجها البدئى، وهو النموذج محل الثقة طبيعيا وعمليا، أن يستميل بها المجتمع الذى تخاطبه هذه القصة كى يسير بعزم وإرادة حرة فى الطريق المقترح له. إن سلطة ألـهية (الرب والكنيسة وتجلي الرب على الأرض) هى التى تخلق بشكل ما غرذجا محتملا لا يحتاج إلا إلى قدر قليل من العون المادى. وهكذا كانت تسير مهمة هذه الأصوات السردية تنتابها حيرة من يجد نفسه فى موقف الوصى الذى هو مجرد منفذ لتعاليم أخلاقية منبثقة من الملأ الأعلى (لعوالم التنظيم متدرج المراتب للكون الذى اندمج فيه).

الشخصيات / العالم العلوى (٤٠)

أن «رؤيا توندال» فيما يتصل بالمفهوم عن شخصياتها، قد تميزت أساسا بما ورد بها من سمات مجازية (٤١) لهذه الشخصيات. والروح طوال ارحمالها من عالم الظلمة إلى ملكة النور، من حالة طهارة مزيفة (نابعة عن الجهل) إلى حالة تجرية فى أوجها، تساند وتدعم، ومن ثم تصبح هى أيضا شخصية، وذلك من خلال عارلات التنافر أو التواءم التى تنشئها مع شخصيتين أخريين - الملاك رمز القوى الإلهية، والشيطان «محرّك»

(1973, Paris, Gallimard) وهى صفحات تدريس نصوص العصر الوسيط وتتناول بصفة خاصة العناصر الرئيسية لهيكل النص الأدبى. «وجهة نظر النص». (p. 366)

(٤٠) المعالجة المشتركة للبهين المكونين لا ترجع فقط إلى العلاقة الوثيقة بينهما وإلى اعتماد كل منهما على الآخر وهى السمة التى تميزها معا، ولكنها ترجع أيضا وبصفة خاصة إلى المهمة المجازية التى يقوم بها كل منهما فى النص الذى نحن بهنده (ونستطيع القول فى أى نص نقدرسى آخر).

(٤١) يعتبر المجاز - بسبب الطريقة التى يتكيف بها مع الأهداف التعليمية والتجريدية لجزء كبير من النصوص التى تم إنتاجها فى العصر الوسيط - واحدا من الأشكال البنيانية المفضلة فى فكر وأبداع إنسان العصر الوسيط - إن الأساس اللغوى لتوظيفه - «النتج الأساسى» المُشتمل من خلال الفكر على تصوير كيف يبرد الفرد أن يعبر (فى درس فى السلوك أو الدين أو الكياسة) عن التكافؤ فى التخيل القابل أن يستغل بقراءه، والقابل أيضا للفصل إلى عناصر... أن المجاز يتيح تقنيا «ملموسا» وبلغة الخيال، لتقدير

الشر. إن الروح لا تتوقف عن أن تكون أداة - أولا بين أيدي الشيطان، وأخيرا في خدمة الملاك وطرف سلبي في الصراع الدائم والمستمر بين القوتين المتنازعتين (٤٢)، وهذا هو السبب في تردنا في اعتبار أن الروح هي بطل الرواية في قصة توندال. والحقيقة أنها ضحية تحالفه المبدئي مع الشيطان (الشيطان كطرف نشيط يحكم لفترة قصيرة ولكنها شديدة الخطر: والمعنى العميق للنص التقديسي بلغة المظهر الخارجي لهذا النص يعطيه فقط الزمن والمساحة اللازمين لجذب انتباه هؤلاء الذين من المحتمل أن يسمعوهم. إلى الخطر الذي تشله هذه القوة (الشيطان) خلال وجود الإنسان على الأرض) وكذلك فإن الروح تفيد من رحلة الندم والتوبة التي ترتجلها. وأكثر من ذلك فإن الروح أيضا هي التي، بعد رحلة العنق من الخطيئة هذه، وبعد عودتها إلى الجسد تتيح الفرصة للغايط، توندال أن يصبح توندال الطاهر، البطل والمثال المحتذى به في ورعه وتقواه وأخلاصه للأسباب الإلهية. لكن هذا كله كان موجها أيضا لفائدة أخرى - انتصار الملاك على الشيطان، وانتصار الخير على الشر، وإعادة تدعيم وتقوية المعتقدات التي توضح الشرائع المسيحية، ثم الحضور الحقيقي للقوة الروحية في الحياة اليومية لإنسان العصر الوسيط.

لكل عصر طريقته الخاصة في تصور وتصوير أبطال النصوص السردية (٤٣) الخاصة به بما يتمشى والمهادىء والتواعد الثقافية والقيمية والأدبية في العصر. وفي العصور الوسطى حين لم يكن لفهم «شخص» معنى، اللهم إلا أن ينظر إليه من زوايا صلته الوثيقة بمجموعة القوى التي يتركب منها الهيكل الاجتماعي لهذا الوقت كان الاهتمام منصرا إلى الأبطال أو إلى الشخصيات التي تحتل مستويات عليا، إذ أنها وحدها التي

تربى لدى التناظر الوثيقي...» تقول أن الأساس اللفظي لتوظيفه هو خلق أداة تتمتع حقيقة وبالفعل 246 - 245 Armand Strudel. op. cit., pp. 245 - 246 بامتياز نقل السمة الأيديولوجية لمؤسسات العصر الاجتماعية والعلمانية والأكاديمية. أنظر أيضا الدراسات التالية عن المجاز: Howard R. Patch, op. cit., ch. IV; Chandler R. post, Medieval Spanish Allegory, Westport, Conn., Greenwood Press, 1974.

†Youri M. Lotman, op. cit. and Philippe Hamon, "Pour un statut (٤٢) sémiologique du Personnage," in A. A. V., Poétique du récit, Editions du Seuil, 1977, pp. 115 - 180 (particularly as concerns syntagme and the concept of referential personages, p. 122).

See the observations of V. M. de Aguiar e Silva, (op. cit. p. 669). (٤٣)

كان في إمكانها أن تجسد النمط النموذجي الذي استقر في أذهان هذا العصر. كان الأقرب إلى الطبيعة أن الشخص - الشخصية - هو الذي يتكيف مع النسق الذي صاغ فكر العصر الوسيط. إن خلق الكائنات التي لا يسعها الابتذال بل يملؤها سمو، هو وحده ومن منظور استعدادات فكر هذا العصر وقدراته على الاقتناع - الذي يسمح بالإدراك الشامل والمتكامل لفكرة ارتقاء الجنس البشري. ومن هذا المنطلق جاء تصوير المكان مجازيا، وهو ما يرجع، كما يبدو، لنفس الأسباب والدواعي التي جعلت من الشخصيات مجرد كنيات بسيطة (تمركز الأحداث في حيز واقعي كان من الممكن أن يؤدي إلى التخفيف من وقع استقبالهم) تؤثر جوهريا في قوة التعبير عن الرسائل التي حُمِّلوها. وإذا كانت التأثيرات الاجتماعية اللفظية تشكل إحدى النبرات المتميزة للنص التقديسي فسوف يكون المعنى المجازي للمكان - (مما لا غنى عنه أن تكون هذه التأثيرات ملموسة في القصة) - ذا أهمية رئيسية بالنسبة لمنهج تحقيق الرواية عن حياة القديسين.

والواقع أن المكان في «رؤيا توندال» يترابط ارتباطا وثيقا مع المسار الذي سارت فيه الروح أي الحالات والأحداث التي كانت مضطرة إلى ممارستها وتنقيتها. والروح في أرتحالها خلال هذه المجالات (جهنم والمطهر والجنة) حيث تمارس أحاسيس متباينة (عذاب / راحة، حزن / ابتهاج، صرامة / لطف .. إلخ)، تصبح مدركة وواعية تماما للمعايير التي ينبغي، بإرادتها الحرة ولكن بالتزام، أن تطيعها وتخضع لها إذا ما كانت رغبة في العطف الإلهي. وبصرف النظر عن العمل المزخرف والبطيء، الايقاع الذي أمكن من خلاله استثمار الوصف السردى لهذه العوالم السماوية (٤٤)، هناك واحد أكثر أهمية؛ هذا الذي يسهم مباشرة بقوة وكفاءة خلال خلق المجالات المجازية لكورتوريوس Curtius (المزورخ الأثري الألماني) في أن يجعل من جميع الأبطال فاذج يحتلى بها، تماما كما ينبغي أن يكون له وجود دائم في كل ما يروى عن سير القديسين (٤٥).

وهنا نورد. كمثال ثلاث مقاطع من «رؤيا توندال» :

(٤٤) Youri Lotman (op. cit.) يقيم قوله أن على المكان أن ينفذ إلى صور العالم السامى

المنقولة عن نصوص قديمة على أساس نظري.

V. M. de Aguiar e Silva, op. cit., 709.

(٤٥)

«رأيت ملاكا يسير فى طريق مظلم ومعرج وضيق جدا ثم رأيت حيوانا ضخما جدا ومرعبا ويبدو أكبر من الجبل الذى رأيت له جناحان من السنة النار وفم كبير جدا تخرج من فمه الكبير جدا. الذى يمكن أن يتسع لتسعة آلاف رجل مسلح نار متقدة، وفى هذا الفم شعبانان كبيران ينفشان النار والسم. وهذا الحيوان يصرخ بشكل مخيف وينادى على الأرواح المحكوم عليها بالعذاب». (ص ١٤).

«ومن ناحية أخرى رأيت منزلا جميلا مزينا بكل الزينات الجميلة له حوائط من الذهب والفضة وكل أنواع الأحجار الكريمة، وهذا المنزل ليس له أبواب ولا نوافذ ولكن يوجد بداخله كل ما هو جميل وفيه ضوء أقوى من ضوء الشمس، وفيه مقعد من الذهب مكسو بالحرير المرصع بالأحجار الكريمة ... (ص ٤٣) .. ثم رأيت سماء عالية أكثر جمالا وبهاء تشع منها أضواء باهرة مزينة بمختلف الفضائل وبكل ما هو ثمين من الأحجار الكريمة كالزمرد والياقوت والعقيق والمرجان والزفير...» (ص ٥٣).

هذه ثلاثة أمثلة تحليلية للطريقة التى قدمت بها إلينا خلال القصة العوالم المتماثلة مع جهنم والمظهر من جهة ومع الجنة من جهة أخرى. فى كلتا الحالتين كانت الاستراتيجية هى اللجوء إلى الغلو والمبالغة كطريقة استطرادية للتعبير لها من القوة التأثيرية ما كان دائما محل اعتبار أصحاب البلاغة، فيما عدا أنه فى حالة وصف المكان المخصص لقوى الشر يكون الغلو والأغراق فى وصف العناصر المسوخة البشعة (٤٧) مستعارا من مؤلف رمزى عن الحيوانات وعاداتها، بينما يكون فى وصف القبة السماوية الزرقاء

(٤٦) الغلو والاستغراق يعنى هنا أن الفعل الفردى Verba singula الذى هدفه الواضح إثارة الدهشة يتم إبراز، إلى درجة تفرق الحقيقة وتعتمد الصدق، إن العبارة المجازية المتفجرة والجرمينة لها تأثيرات خيالية مغيرة للذكريات والمراطف وتؤدى بياتها إلى إثارة مشاعر الشفقة والمشاركة فى الأحاسيس، وشعريا إلى الإبداع الفعال للصورة التخيلية التى تتمتعى بحده الواقع.

(٤٧) والمخلوقات المسوخة البشعة ترمز إلى القوى الكثرية فى المرحلة السابقة على اللاتكون أو الكثرية غير الرسمية - هى فى الحقيقة تناقض - أو خصومة - «البطل» و «العتاد». والصراع مع المسخ يصور للمركبة التى تخاض لتحرير الضمير من تصاعد وقاء اللاضمير إن قرار البطل يتوافق مع بزوغ النهار حيث يتصير الضوء على ظلمة الضمير أو الروح وذلك على المستويات الاعتقالية للاضمير». (J.C. Cirlot, A Dictionary of Symbols, English version by Jack Sage, New York, Philosophical Library 1981, under the entry "Monsters", p. 213.)

المخلوقات المسوخة البشعة المتعددة فى دنيا المؤلفات الرمزية للحيوانات وعاداتها يصف Cirlot فى تفصيل أن جهنم كان يرمز لها فى العصور الوسطى برأس مسخ (تتين مثلا) له رأس أو رأسان آدميان فى شكله.

المرفوعة على الطهر والبهاء الإلهي من نفائس الأحجار الكريمة (٤٨).

من هذه الطريقة الغريبة (المقترزة في الحالة الأولى. والمثيرة للاعجاب في الحالة الثانية) حيث تقدم في اغراق وغلو هذه العوالم المتباينة، يبرز تحذير بارع: أن تراعي وصايا الرب بكل تواضع وانسحاق، وهي الطريقة الوحيدة لكي تنضم إلى العالم السماوي وتهرب من عذاباته ابليس. ضح ما في حياة القديسين من تقلبات في هذا العالم الدنيوي جانباً حيث الوجود المشترك للألم والبهجة، للظلمة والنور، لقوى الشر الرهيبة وقوى الخير التي تجلب السكينة، ولتأخذ من هذا العالم محيطاً أكثر تحديداً أو تصبح في ذروة الحكمة، فهذا لن يغير من حقيقة أن النص التقديسي سوف يظل سائراً على النهج العقائدي التقليدي الذي تشريه إنسان العصر الوسيط.

فن السرد / القارىء

إن الروح باعتبارها إحدى الشخصيات في قصة توندال تؤكد أيضاً المهمة السردية (٤٩) للقصص المروية وهي تحتل المستوى السردى التحتي hypo-degetic حيث يظهر الملاك كراو. هذه الأحداث تفسر الحاجة إلى الملاك لكي يجيب الروح عن تساؤلها عن سبب العذابات المختلفة التي تقاسيها المخلوقات العديدة التي تسكن مملكة ابليس. إن اختيار الروح، بلغة استراتيجية السرد، كواحد من العناصر السردية، لما يرويه الملاك من روايات قصيرة ولكنها مشعة بروح الإيمان .. هذا الاختيار يشايح القيود المعرفية الشكلية التي تشكل الأساس التنظيمي للنص الذي نحن بصدده. على الملاك أن

(٤٨) يخبرنا Cirlot أنه في معظم التقاليد الرمزية تمثل الجواهر والحفائظ الروحية والمعرفة السامية - وليس المعرفة كعلم أى المعرفة المكتسبة من الكتب - لكنها جماع الخدمات والمرتبطة ارتباطاً لا انفكاك منه بالإنسان وتطوره.

(op. cit., in the article "Jewels and Gems").

On the concept of "narratology" see V. M. de Aguiar e Silva, (op. cit. pp. 666-667, which gives the essential bibliographical elements) and Gerald Prince, *Narratology: The Form and Function of Narrative*. Berlin - New York- Amsterdam, Mouton, 1982, pp. 16 - 26 (see also in the Grand Robert, for the word under consideration, formed on the model of "Destinataire").

يُعلم الروح بتسلسل العقوبات والمكافآت السماوية التي تتفق - في وحشة وكآبة أو في جلال وروعة مع ما تصل إليه درجة الخير أو الشر من إرتفاع أو انخفاض أثناء رحلتها السريعة الزوال في العالم الديني. لكن هذا الاختيار للروح ككيان له وجوده في مشاهد السرد الخاصة بالملك تتطلب اهتماما بالغا حيث من المقرر لها أن تعود إلى جسد توندال، وهذه حقيقة لا تجعل تحول الفارس وحده هو الممكن (العذابات التي شاهدها الروح أو مارستها بنفسها والتي نقلت إلى توندال من خلال المسائل الحارقة والفوق طبيعية «للرويا» تتبع له أن يبعد بينه وبين ماضيه، وبالتالي يكرس نفسه تماما لمذهبه المثالي الجديد) ولكن أيضا تحول هؤلاء الذين مازالوا يعيشون حياتهم الدنيوية ويمكن هذا يتمهم ليسبروا على هدى توندال الجديد البطل والقدوس، ذلك أن الروح، بعد عودتها إلى الجسد، قد امتلأت برسالة هامة: إن تنشر على العالم الأرضي أجمع، وبلغت توندال «المطهرة من الخطيئة» كل ما رأته وسمعته ومارسته. إنه الملك بنفسه الذي يسند إلى الروح هذه المسؤولية. «وأنت (الروح) سوف تتحدثين بكل هذه الأشياء عند عودتك إلى العالم الديني».

وأخيرا لنمنح النظر في المسائل التي تثار فيما يتصل بالقارىء (٥٠). المعنى بطبيعة الأمر بالمهمة العقائدية في النص التقديسي. ان يفترض أى نص مسبقا قارئ له هذا أمر طبيعي ومألوف في نظرية الاتصال، ولكن إذا كان مثل هذا الافتراض المسبق ينسحب على النصوص بعمامة، فإنه أكثر انسحابا في الحالات التي تنتج فيها نصوص لهدف تعليمي أو ترفيهي. هذا هو الاتجاه الذي تستلهمه كافة النصوص الخاصة بسير القديسين والتي تقتضى ضمنا قارئنا مثاليا تتوافق له مميزات معينها حيث ينبغي له أن يذعن للنماذج التي تقترحها النصوص (٥١). هذا القارئ هو جماعة المؤمنين الذين يلقنون التعاليم السماوية (الفرد يحيا في الكل، وهذا هو السبب الذي من أجله كانت المحاولة

(٥٠) انظر المفهوم النظري لدور القارئ في نظام الاتصال الأدبي:

V. M. de Aguiar e Silva (op. cit. pp. 292 - 321).

(٥١) يتطلب «النماذج» القارئ مع النماذج التي تقترحها النصوص ان تدمج الحكاية الخاصة بسير القديسين في فئة من النصوص - حسبما يقول Lotman في العمل المتخصص عنه آنفا - التي عليها أن تتشكل مسبقا بظواهر فنية كمنهجية لها. وأن يكون توقع السامع مبرورا في الهيكل الكلي للعمل. ويعتبر Yvori Lotman أن هذا النسق من النصوص قائم على مبدأ يطلق عليه «جماليات التماثل» أو بتعبير أكثر واقعية، قائم على توضيح كامل للظواهر المثلة للحياة والنماذج المقابلة والمعلومة فعلا للسامع والتي تكون جزءا في منظومة لها «قواعدها».

للوصول إلى الكل من خلال أبلاغ الفرد). وكما أن الرؤيا التي رآها توندال والمفصصة بالعذابات والانتهاجات التي مارستها الروح تتيج له أن ينتقل من حالة هامشية إلى حالة إيمانية يكون فيها خادما مطيعا مولودا ولادة جديدة من السماء. كذلك فإن القراءة عن حياة القديسين من خلال ما توحى به من قس للطرز المبني للقداسة والطهارة، سوف تتيج لجماعة القراء أن تختار بإرادة حرة وبلا استثناء بين طري السلوك المتباعدين وعلى طري تقيض إلى أقص حد؛ في طرف منها المحاكاة بتذلل وخضوع، وفي الطرف الآخر الرفض بتمناه ومفاخرة (الأول يقود إلى السعادة الأبدية بينما يقود الثاني إلى الوقوع بين مخالف أبليس).

وختاماً. فإننا نذعن برفق إلى كلمات Horst Ruthraf (٥٢) الذي يبين لنا في قول مناسب كيف أن الجوانب الثلاثة التي حللتها في «رؤيا توندال» وهي: الراوي، الشخصيات / المكان (عالم رودلف المتجلى)، فن السرد / القارئ... تتلاقى جميعا لتصنع من الحكايات التقديسية وسيلة فعالة لدعم قوة الكنيسة على التدخل في وجود إنسان العصر الوسيط.

«إن العملية التطويبية (٥٣) - العالم اللذي تستحضره لنا أسطورة القديسين يعكس صورة مصغرة لتدرج مراتب الهيئة الكهنوتية في الحياة الدنيا.. هذه السلطة التي تعمل كأداة رقابية في الحياة اليومية لأوروبا العصر الوسيط. وحتى خارج المحيط التاريخي لهذه العملية، فإن توزيع الأدوار بين عناصر السرد الثلاثة: الراوي، العالم المستحضر، القارئ، الضمني يظل صحيحا وواضعا؛ فالراوي قد فهم دوره باعتباره عضواً مبلغا له وقائما في بنية ذات نفوذ معترف به، والعالم المستحضر لنا كجانب في عالم لاهوتي له إدارته، والقارئ الضمني كمعضو مخلص مؤمن ومؤمن في تنظيم يحتضن الجميع، يسع كل شيء ويعطي المعنى لكل شيء».

ميتيسيس

باولو ميتيسيس
جامعة آزوريس

op. cit., p. 126. (٥٢)

(٥٣) يحلل (André Jolles (op. cit. pp. 29 - 30) بفاة الدقة والتحصيل الخطوات المناسبة لهذا الإجراء التطويبي باعتباره عنصرا لاغني عنه في حالة النمذجة التي تميز الأبطال الحقيقيين في النصوص الخاصة بسير القديسين.

فرويد والسيرة الأدبية

بالرغم مما يأخذه الكثيرون على فرويد، فإن الجواد الذي أوسعوه ضربا بسياطهم لم ينفق بعد، ولمى الحقيقة فإن على أن أؤكد ما وسعنتى المحبة بأننا لم نزل جميعا نحيا فى ظل فرويد المديد. لقد طالعنا الصحف الأمريكية فى الحريف الماضى بجرعة مروعة: شاب، بإغراء من أمه يقتل أباه. ولقد أوضحت الصحف على نحو مفيد بأن هذا الشاب يعاني بشكل جلى من عقدة أوديب، ولو أننا أطرحنا هذا جانبها على أنه تجاوز صحفى، فإننا نحسن صنعا أن نتذكر كم هو صعب أن ننس هنت شقة دون أن نسجل تأثير فرويد على اللغة. اتنا كثيرا ما نتحدث عن غير قصد عن الميول الجنسية لدى الأطفال، وعن المنافسة بين الأشقاء، وعن الاعتماد على الأم، وعن الدوافع السادومازوخية. وعندما ننسى الأشياء فإننا نشك فى أن لدينا الرغبة فى نسيانها. ولعلنا نتحاشى معجم فرويد بتعابير الفنية وكلماته على نحو الآن أو اللات، الآن العليا أو الضمير اللاشعورى، الهوى أو الهوى، مبدأ اللذة، مبدأ الواقع، الشرجية، المراحل الخمسة (١) والتناسلية، ومع ذلك

(١) المرحلة الأولى من مراحل نمو الوظيفة الجنسية على اعتبار أن الفم هو أول منطقة شهوية تظهر مثل

المهبل، عندما يتركز النشاط كله حول أشباع هذه المنطقة. (المترجم)

ترجمة : محمد هزب

فإننا قلما نتوقع المضى دون استخدام كلمات مثل: العدوان، القلق، القهر، العقل الباطن (اللاعى)، الحيل الدفاعية، النرجسية، الرغبة فى الموت، المناطق الشبكية (الثيرة للشهوة)، الرسوخ (التثبيت)، الشعور بالذنب، الإغلاء (التسامى)، اشباع الرغبة، ومن الجائز أن فرويد لم يخترع معظم هذه الكلمات، ولكنه ربط قيما بينها وأعطاها لونا وشكلا خاصين، ومنأى عن المصطلحات تماما فإن، فرويد قد منحنا يقينا بأن هناك حياة خفية تقضى فى ذاتنا ولا تقع تحت طائلتنا إلا بحد محدود.

من الممكن ألا يكون هناك جزء من المجتمع قد اضطرب بمقدم فرويد مثلما حدث فى مجتمع الأدب، فخلال القرن التاسع عشر كان الأدب ينمو أكثر فأكثر على زعم استقلاليته كموضوع منفصل يحظى بالامتياز. وأخذت كلمات على نحو «فن» و«فنان» سموا واعتبارا غير عاديين، وإذا بالتحليل النفسى يمزق هذه الإدعاءات بعدة سهل متميزة. أولا أنه دلل على أننا جميعا فنانين وغير فنانين نشترك فى الإنتاج المتواصل للروى الرمزية - فى أحلام النوم كما فى أحلام اليقظة - فى حلمية ذات اتجاه معين تقريبا، ولما كان الأمر كذلك فإن الفنانين ليسوا صفوة بل هم لا يختلفون كثيرا عن الآخرين، فهم رامبرات عند أقصى حد بينما بقيتنا ليست سوى جرائدما موسى. ثانيا: استعمار التحليل النفسى - كفرع معرفى فى مراحله الأولى - مصطلحات مثل أوديب ونارسيس من الأدب القديم وامتلكها إلى حد ما بحيث أن استخدامها الأدبى صار شارحا وموضعا لقواعد أو مبادئ أوسع، وفى الحقيقة فإن كلمة أوديب تجعلنا نفكر فى فرويد وليس فى سوفوكليس لأن التحليل النفسى يطالب حتى بقدم أعرق: فأوديب كان حيا قبل أن يكتب سوفوكليس عنه، فالعقول عبرت عن دوافعها الغريزية الأساسية قبل أن يقع عليها الفنان ليصنعها مادة لفنه. ثالثا أن الأدب صار شيئا لأهد لتصورات التحليل النفسى من أن تضى عليه نوعا من المصادقة أو الشرعية. فالأدب لا يستطيع أن يدرك ما هو فاعل، وبالرغم من استخدامه للألفاظ فهو لا يستطيع الحديث بذاته، انه يستطيع فحسب أن يقدم التطبيق الذى يزوده فرويد بالنظرية. رابعا فإن الأدب بسبب افتقاره لوجود فهم نظرى لمعالجاته، يستخدم الكلمات بلا ترو، فهو يتحدث عن الحب عندما يكون من الأفضل نصحه بالحديث عن اللبيدو (١)، وهو يتحدث عما يسميه برون «رزيلة الاشتها» الجنتلمانية» عندما يكون من الأفضل الحديث عن الشبقية الشرجية. وهكذا فإن الهامه المزعم غامض يفتقر إلى الدقة. وأخيرا.. فإننا ننظر إلى الأدب فى

القرن التاسع عشر وخصوصا الرواية من أجل أنباء عن العقل البشرى، وقد تحولنا الآن إلى التحليل النفسى من أجل الأنباء التى تكمن وراء الأنباء.

لقد كان فرويد نفسه يكن الاحترام والتبجيل للأدب كما كان قليل التوقير له فى ذات الوقت. لقد سلم بل وأصر على أن كثيرا من اكتشافاته حول النفس قد أرهصت بها أعمال أدبية، وفى بحثه عن جراديغا Gradiva لجنسن Jensen على سبيل المثال اثنى عليه لئلا هذا السبق أو الحدس، ومن الغريب أن جنسن - الذى كان حيا آنذاك - لم ترضه هذه النظرة إلى عمله. ولكن عندما تدبر فرويد الفن بصورة عامة، فإنه كثيرا (ولو أن هذا لم يكن دائما) ما كان أقل مديحا وإطرا. فالكاتب يتسامى برغباته أو كما يقول فرويد «إن الكاتب يخفف من السمة الأنثوية لأحلام يقظته التى تدور حول الأنثى بتعديلها وسريلتها بالأقنعة». وتصبح الكتابة معالجة مرضية، مختلصة أكثر منها صريحة، وكنتا للواقع أو الحقيقة على الأقل بنفس القدر الذى تعبر به عنهما. أنها تخفى الاضطرابات العصبية بأكثر مما تحرر المرء منها. إن الطبائع التى يربعاها الكتاب - سطوتها الجسمية، وإيحاءاتها وأثارها النفسية، وتطورها عن أشكال مستقرة سلفا - ليس لها مقام فى التحليل النفسى، إنها معما ومريكة قماما، أو قد يمكن تفسيرها بعينها كنتائج لدوافع غريزية أو ميول فطرية أو مكتسبة أكثر أصالة، لقد توهم الكتاب أنهم صقور لا تفوتهم شاردة ولا واردة وأنهم صموتون متكتمون فحسب.

وعندما شعر المجتمع الأدبى بالتحدى لم تكن استجابته سهلة لعلم النفس الجديد، خصوصا فى مجال كان فيه بصفة خاصة متطفلا مقتحما ألا وهو السيرة الذاتية. لقد اعتمدت السيرة التقليدية على نوعين من المعلومات: الوثائق على نحو الخطابات أو استرجاع الأحداث (ذكريات) كتابة أو شفاهيا. وفى غياب ذلك فإن كتاب السير الذاتية يؤسسون ظنونهم وحسبهم على الأعمال المؤلفة. فهم يعتقدون أن شكسبير كان فيه بعض الشبه من هاملت كشاب ومن هروسبيرو كشيوخ، وقد ألقت الكتب على أساس من هذا التخمين. حتى فرويد نفسه لم تنبسط ندرة الوثائق أو التواريخ المروية، فقد تناول ذكريات ليوناردو دافنشى وهو فى مهده طفلا، عندما جاءت حادثة فرضته على فمه بربش ذيلها. وأصر على أن هذا لم يكن ذكرى وإنما كان حلما، لقد أخطأ فى ترجمة الحداة وترجمها

نسراً، وبناءً على هذه التمهيدات قدم مخططاً في علم النفس استوعب، لطفولة ليوناردو الفنية فحسب بل ورسومه الناضجة أيضاً. وعلى نفس المنوال وجد أن شعور دوستوفسكى بالاثم لقتل الأب هو السبب في التقلص الفوري الناتج عن نوبات الصرع التي كانت تصيب الكاتب، ولكن يبدو أن هذا الصرع لم يظهر إلا بعد ذلك بزمان طويل، كذلك كان جسوراً بنفس القدر بالنسبة لذكرى طفولة جوته عندما ألقى بآنية فخارية عبر النافذة، فتعقب هذا الحادث حتى ميلاد أحد أشقاء جوته، وصنع هذا بشكل مقبول إلى حد بعيد بالرغم من أننا لا نعرف على وجه اليقين أن كانت هذه الآنية قد ألقى بها وقت ولادة هذا الشقيق أم أن هذا غير صحيح. ولست أظن أن أحداً من كتاب السيرة الحديثة قد اتبع نظريات فرويد حول ليوناردو ودوستوفسكى وجوته ولكن لعل فرويد إنما كان يستطلع امكانيات هذا الأمر أو احتمالاته. ولقد كان أكثر حزمًا وتصميماً في نظريته حول موسى، ومع أنه هنا كان متزعجاً من أنه «كان مرغماً على أن يقيم تمثالاً مهيباً يبعث على الاحترام فوق أرجل من طين حتى يستطيع أى غيبى أن يطيح به» ولعله كان أكثر شغفا بالحقيقة العامة في مثل هذه الأنماط السيكلوجية منه بدقتها وإحكامها في لحظة معينة.

لقد كتب جان بول سارتر ثلاثة أجزاء ضخمة عن فلوير نزعته نفس المتزعج بأن قامت على تمهيد صغير مشابه، فقد كتبت مدام كارولين كومانفيل ابنة شقيق فلوير في شيخوختها عن عمها، واسترجعت فيما كتبت ما سبق أن أسر به لها من أنه لم يستطع تعلم القراءة وهو في سن العاشرة. ومن سوء الحظ أن لدينا خطاب لفلوير مكتوب في بدايات السنة التاسعة من عمره قاماً، ومكتوب كتابة جيدة، وفيه يتكلم عن سابقة تأليفه للروايات. ربما قرر سارتر أن مدام كومانفيل - وقد كتبت وهي عجوز - قد خلطت ما بين عمها وبين شخص آخر، ولكنه شاء استخدام ذكرياتها، فقرر من ثم أنها أخطأت دون وعي وتذكرت أن فلوير قال تسع بينما الحقيقة أنه قال سبع، عندئذ زعم أن شخصاً قال لابن السابعة الذي لم يستطع تعلم كتابة الخطابات «أنت أبله هذه الأسرة» (والذين يعرفون كتابات سارتر سيتذكرون أنه في سيرته عن جينيه تخيل أن شخصاً قال لجنينه الطفل «أنت لص») وهكذا كان عنوان السيرة الذاتية لفلوير التي كتبها سارتر «أبلة الأسرة».

هل لنا أن نعترض بأن الطفل فلوير، حتى لو افترضنا أنه كان يعاني بعض المتاعب في تعلم القراءة، كان من نواح أخرى باكر النضج، انتهى لا يستطيع أن اتخيل إتسحابها لسارتر، لأن فلوير - في النهاية لابد أن يبدو فاشلا في عيون أسرته، وباستطاعتنا أن نقول - فيما اعتقد - في عيون سارتر. وحتى لو عدم سارتر دليل مدام كومانفيل، مهما لم يكن موثوقا فيه، فقد كان راغبا تماما في أن يقول - بملاحظة الآثار على فلوير الناضج المصيف - أننا نستطيع ان نتوصل إلى الأسباب عند فلوير الطفل، كأن نعرف نوع ذيل الكلب كي نستدل على الكمامة الصالحة لحظمه!!

إن هذا التدقيق الصارم الذي يقدمه التحليل النفسي للكاتب، والذي مجردهم من مكانتهم كصفوة ويترص بهم كنوع من شهادات ما بعد الوفاة التي تسجل عليهم زيفهم ومواقفهم، قد أثار الكثير من الريب والشكوك فيما بينهم، وكان هناك أكثر من استجابة لفرويد، فتمواس مان قد أطراه في غير افراط أو سرف، واودن يستهل والمخطيب The orator « بواسطة المنظر الطبيعي الذي ذكره ذات مرة بقوام أمه»، وندرك أننا في عصر فرويد» وكان رد فعل T.S Eliot أكثر تشوشا وبلهلة. ففي انفاذ بلا طائل The dry Salvages يقول «أن استكشاف الارحام أو القبور أو الاحلام» هو من قبيل «تزجية الفراغ وتماطي المخدرات وقسمه من قسما الصحافة البادية». مع أنه في حفلة كوكتيل Coctail party يوجد ضمن شخوص مسرحيته محللا نفسانيا، كريما طيب القلب لا يكثر للماديات. أما جويس فهو في «صحوة فينجان» يتحدث بسخرية عن الزمن والذي صرنا فيه يونج وسهل طبعنا بفرويد» ولكن لعله كان أول كاتب يستخدم الزلات الفرويدية بطريقة واعية؛ فليوبولد بلوم يتكلم عن «المعجبين بالزوجة» عندما يعنى شعوريا «استشاريي الزوجة». ويفكر لا شعوريا في ذاك المعجب بزوجته، ويزل لسانه مرة أخرى عندما يتحدث عن هذا المعجب «كمدير لشئون المنزل» بدلا من «مدير أعمال»،* إن جويس لم يقر نظرية فرويد - جونز عن هاملت كصراع أوديبى مع انها قد

* لاحظ الفرق البسيطة بين اللفظ الانجليزي لادراك معنى عبارة زلات اللسان وتعبيرها عما يمكن في اللاشعور «the wife's admirers المعجبون بالزوجة» و «the wife's advisers استشاري الزوجة» business manager مدير شئون المنزل» business manager مدير أعمال» (الفرج).

بهرته، وفي أوليس وكز تفسيراً سيكولوجياً للرواية في مشاعر الملك المتوفى مفضلاً ذلك على تركيزها في مشاعر الابن الحي - هاملت بدون الأمير تقريباً. لقد رفض جويس اقتراحاً بأن يتم تحليله بواسطة يونج، ولكنه سمح له بعلاج ابنته المصابة بنوع من الخبال. وفي جيل لاحق ثار أرنست هيمانجواي على فكرة أن أعماله كانت نتيجة لصدمة نفسية بأكثر مما كانت منتهى الحنكة الجمالية من جانبه، هناك - بطبيعة الحال - نماذج لكتاب تم تحليلهم مثل دوريس لمنع وانش. دي؛ ولكن كتاباً آخرين شعروا بأن هذه الجمعية الغربية بين النقيضين: الضعف والقوة التي تولّد موهبتهم قد لا تُجزي إن تمّ تشريحها. ولقد نصح أريك فروم زميله كوترواد أكن بالآل يخطر بباله.

لقد كان الكتاب بطبيعة الحال ينظرون إلى وضع حيواتهم تحت رحمة كتاب المسيرة بكثير من الشك والريبة. كان مقدورهم أن يروا أن لديهم الكثير ليقفدوه، وربما القليل كي يجنوه، عندما يعاد بناء مواقفهم دون أن يكون لهم حق الرد، لقد لاحظ أوسكار وايلد أن السيرة الذاتية «تضيف إلى الموت هولا جديداً، وتدفع الإنسان لأن يتمنى لو كانت كل الفنون مجهولة النسبة»، كما أعلن توماس كارلايل أن «السيرة الذاتية لرجال الأدب تشكل في الجزء الأكبر منها أكثر الفصول أسوأ في تاريخ الإنسانية فيما عدا سجلات سجن نيويورك». لقد كانت السيرة التقليدية لفترة ما تعج عادة بالرغبة في أن تكون مناققة متزلة أو عند الضرورة مبرّرة منزّهة، ونادراً ما تفشل في تقديم التفاصيل التي لا تقيت أو ربما تختلف مع هذا الدافع. إن حيوات الكتاب المبدعين - شأنهم شأن الآخرين - لا يمكن أن تتألف فحسب من لحظات السمو الذاتي الظاهرة، أو لحظات تجاوز الظروف، ولكنها لابد أن تشتمل على الحقايرة والحزى. ولقد كان فرويد على وعى تام بذلك، وفي عام ١٩٣٦ عرض عليه إرنولد زيفاج أن يكتب سيرته الذاتية، وكانت إجابة فرويد بأنه شديد الإعجاب بزيفاج لكي يسمح له بذلك. وقال «لكي تكون كاتب سيرة فلاد ان تصد نفسك بالأكاذيب، والغرارة والثفاق والمظاهر الكاذبة وحتى باخفا - الافتقار للفهم والتعاطف، لأن الحقيقة المتعلقة بالمسيرة الذاتية ليست متوافرة لدينا، وأن توافرت فنحن لا نستطيع استخدامها» ويضئ قائلاً «أن الحقيقة ليست شيئاً يمكن تصديقه، والجنس البشري لا يستأهلها، وعلى أي حال، أعلم يكن أمهرنا عاملت على حق عندما

يقول «إن كان لكل مشربته أو عقوبته، فمن منا يستطيع الفرار من الجلد؟» وهكذا يقدم فرويد اعتراضين متناقضين ذاتياً إلى حد ما: أحدهما أن كتاب السيرة لا يقولون الحقيقة، والآخر أنهم إن قالوها فهي لن تطاق، وقد عثر على ضالته في أرست جونز ككاتب سيرة متحفظ حذر، اجتنب كثيراً من هذه الموضوعات التي ما كان فرويد ليتووع عن التعامل معها بالنسبة للآخرين، ولم يصنع جهداً يذكر في التحليل النفسي بالرغم من أنه محلل نفساني.

فإذا سلمنا بهذه الاعتراضات المقتعة - حتى من فرويد نفسه - على مشروعات السيرة الذاتية، فأنا سوف نجد - دون شك - أن هذا التكاثر في السير الذاتية في قرننا الحالي مشيراً للدهش. إن هذه الرغبة المسبقة التي استشرها الكتاب المتوفون قبل موتهم، قد قام الدليل على ما يسوغها، فبمجرد أن تصعد أنفاسهم حتى يشعروا بلهم من الجنسين يضطرونهم إلى الاختيار من بين الأقلام المشرعة لهؤلاء المتمشطين لاهياء ذكراهم، ويكاد ألا يكون هناك وقت للحداد، فشهرة الجماهير إلى الأخبار لابد وأن تشيع فور اشباع القبر، وهذه الشهرة ليست شيئاً مخزياً على اطلاقها. فنحن نتحرق شوقاً لفهم عالنا، ونغفل أننا نستطيع ذلك بفهم الشخصيات الحية من خلاله. اننا نعلم أن نعيدهم إلى الحياة إلى أقصى حد نستطيعه. ويبدو هذا الدافع مفهوماً بصفة خاصة بالنسبة لرجال الأدب، فبينما نتعرف على الشخصيات التليفزيونية - الساسة والرياضيين، ومذيعي النشرات - كمعارف قداماء، فإن الكتاب يعملون في خصوصية صارمة، وهم يوجه عام كتومون حذرون إلى درجة شديدة بالنسبة لنواياهم ومصادرهم حتى أننا ننظر إلى حيواتهم بفضول شديد، ونحن نتمنى لو أن كتاب السير أوضحوا البواعث الرئيسية للعبقرية. لقد سلم فرويد بأن ادراك العبقرية شيء يتجاوز طاقاته، كذلك فإن كتاب السيرة اللاحقين - دون أن يتخلوا عن المهمة - قد ادركوا نجاحاً أقل مما كنا نتوقع.

وما من شك في ان لدينا أيضاً هدفاً - من قراءة وكتابة السيرة الذاتية - أقل نبلا، يتصل بالولع بالنائم والخوض في سير الناس، وهو التأكد من خلال تفاصيل الحياة أن هذا

الرجل الموهوب أو تلك المرأة الموهوبة - بالرغم من انهما لا يشبهوننا من نواح كثيرة - انما يشبهوننا كثيرا، وانهم موضوع لنفس الاحتياجات، تفوح منهم رائحة المات على حد سواء. ونحن نريدهم في الوقت ذاته أن يقدموا أنفسهم في نفس المرحلة التي نشغلها، ومع ذلك ولأننا لم نتخل عما هو بطولى تماما - فإننا نريدهم كاملين غير متوصيين.

لقد أدرك فرويد أن تواريخ الحالات المرضية Case histories لديه كانت قريبة الشبه من السير الذاتية Biographies إلى حد بعيد، وقد اسماها «تاريخ الأمراض ووصفها Pathographies»، ومع ذلك فإن الصحة والمرض يختلطان في نظريته إلى حد بعيد حتى أنه ما من شخص يستطيع الفرار من أن يكون مريضا محتملا. إن شمولية ما هو مريض واحدة من اكتشافاته، ويبدو أن الفترة التي عاش فيها تقوم على الحكمة القائلة بأن : لمسة واحدة من علة أو شذوذة كفيفة بإفساد كل العالم. فالاستواء، والمظاهر الجنسية الصحية والمصطلحات الأخرى الشبيهة صارت مشوشة لا تصلح للاستعمال، فالطبيعي أصبح هدفا للتدقيق شأنه شأن الشاذ، أن تاريخ الحالات الفرويدية يعتبر سيرا ذاتية بلا أبطال ولا أنذال، وهو أيضا سير ذاتية بلا تاريخ، لأن الماضي الواضح المخطوط يثير انتباهه بدرجة أقل من الماضي المتخيل وخصوصا خرافات الطفولة التي قد تكون في الواقع من اختراع المريض من بعض الوجوه كي توائم حاجاته في السن المتأخرة، والتي قد تنبثق فجأة وبلا مناسبة خارجة عن موضعها الصحيح تماما. وكما يشير فرويد فليس هناك زمن في اللاوعي، فرؤيانا للمشهد حسب أولوية الترتيب من عدمه - حسبما قرر في نهاية الأمر - نقطة خارجة عن الموضوع، اننا نعتقد أننا قد فعلنا، وتخييل اننا قد فعلنا وهذا كاف في حد ذاته. اننا نعيش وسط مشاعر قد تساندها الحقيقة أو لا تساندها. ولم يشعر كتاب السير أبدا باتهم مطلقو اليدين تماما من الحاجة إلى التفرقة بين ما هو حقيقي وما هو غارق في الوهم.

لقد كان فرويد قاسيا تجاه السير الذاتية التي نُفِدت قبل زمانه، واعتبرها قائمة على المواراة المتعمدة. وفي مقاله عن ليوناردو يقول أن معظم كتاب السير قد تفاخروا عن النشاط الجنسي أو الفردية الجنسية الخاصة بالموضوع المطروح للدور، ومن ثم لم يتوصلوا إلى أي فهم لحياة العقلية، وهو في هذه النقطة كان محقا تماما، فكتاب السير

فيما قبل فرويد كانوا ينفرون من انتهاك المحرمات فيما يتعلق بالتفاصيل الجنسية. فقد سمع جيمس فرود Froude من صديق حميم يوثق به لجين كارلايل - عندما واقتها المثنية - أن كارلايل كان عثينا، ولكنه خلال أربع مجلدات طويلة في سيرة كارلايل نحاش ذكر هذه النقطة. وبينما ازداد انفتاح كتاب الرواية - خاصة في فرنسا - على الموضوعات الجنسية، شجى كتاب السيرة يلاحقونهم في بطة شديد، ويجنحون إلى التشبث بمعايير اللباقة والاحتشام التي كان الروائيون يحاولون التحلل منها.

لقد أعلن فرويد أيضا

«يركز كتاب السيرة اهتمامهم على أبطالهم بطريقة خاصة تماما. ففي حالات كثيرة اختاروا بطلم كموخو لدراساتهم لأنهم - لأسباب ناهية من حياتهم الانفعالية الشخصية - قد شعروا بحالة وجدانية خاصة تجاهه منذ مبدأ الأمر، حينئذ كرسوا كل طاقاتهم لمهمة إسباغ قيمة مثالية تهذب لدرج هذا الرجل العظيم بين منزلة نماذج طفولتهم، ربا من خلال بحث فكرة الطفل عن الأب فيه. ولاشباع هذه الرغبة فإنهم يطمسوا الملامح الفردية الخاصة بموضوعهم من ناحية سمات الوجه وتقاطيعه كدليل على الشخصية، وهم يصقلون ويسوون آثار كفاف حياته ضد المقارنات الداخلية والخارجية، وهم لا يتسامحون مع أى أثر لهيب أو لضعف إنسانى فيه مهما كان ضئيلا. وهكذا فإنهم يقدمون لنا ما هو في الحقيقة شكل بارد وغريب ومثالى يدلا من كائن يشرى شعر بأننا قمنا له ولو حتى بهلة بعيدة، ولعلهم هنا يعد أمرا مؤسفا لأنهم بذلك يضعون الحقيقة في سبيل الوهم، ومن أجل نزواتهم الطفولية يتخلون عن فرصة اختراق أكثر أسرار الطبيعة الإنسانية سحرا وفتنة».

لقد كان هذا اتهاما صارخا أعلنه فرويد، رغم أن الزمن قد عفى عليه قليلا الآن، وينهى أن أشك في أن كتاب السيرة المحدثين يرسخون وجدانيا* في موضوعاتهم أو

* الرسوخ أو التثبيت: تكوين رابطة قوية مع شخص أو شيء مع المبالغة في تأكيدها، ويشير هنا المصطلح إلى الرابطة التي تتكون في الطفولة وتبقى بصورتها الفجة العصابية بحيث تؤدي إلى العجز عن تكوين الروابط السوية مع الناس أو الأشياء أو الأفكار أو طرق أداء الأعمال. (المترجم).

ينتظرون منها ملامح الأب (أو حتى ملامح الأم وهي احتمالية تجاهلها فرويد على نحو واضح). إن كاتب السيرة الحديث قد قرأ فرويد وحتى لو لم يكن، فقد تشيع قنما به، وتوصل إلى معرفة مهاوى «التثبيت» واضفاء المثالية. إن ترجمة حياة وودرو ويلسون التي كتبها فرويد - هادفا لشيء - بالاشتراك مع ويليام سى. بوليت قد ابدت ما يمكن تسميته بالتثبيت المضاد. وهو نفور فعال حسبما يعترفان. ولو حاول أحد كتاب التراجم المحدثين أن يطابق قليلا ما بين نفسه وبين موضوعه، فإنه يصنع ذلك باحتراس شديد، ومتحفظا بعض الشيء فى الوقت ذاته.

وينبئ القول بأن موضوع كاتب السيرة قد صار أكثر حذرا واحتراسا وأكثر فطنة وادراكا لأن يكون موضوعا للتحليل النفسى بسهولة بالغة. وقد أخبرنى أحد معارفى من المحللين النفسانيين أنه نادرا ما يجد فى الأشخاص المتعلمين فى المدن الاعراض الكلاسيكية للمهستيريا على نحو شلل الذراع أو الساق، العجز عن الكلام أو البلع، الاغماء والتشنجات، التي كانت معالم بارزة لها عندما بدأ فرويد فى رسم خطوطها العامة، فالمهستيريا اليوم قد صارت تعانى من الكليشيهات والصيغ المبتذلة، ولكن محللا نمساويا أخبرنى «أن اعراضها الكلاسيكية لم تزال لديهم فى فيينا» ونظرا لأن حياتنا اليوم لعقدة أوديب انما تتم بالاعادة والتكرار علينا منذ سنواتنا الباكرة، فإن الكتاب قد صارو أقل ميلا فى تقديم نمط سلوكى مسلم به، ولو كان سوفوكليس حيا اليوم لكتب عن شخص آخر غير أوديب. كما أن الاكتشافات الأخرى لفرويد على نحو زلات اللسان ذات المغزى فإنها على الفور فى متناول فهم الشخص الذى زلفت لسانه، ناهيك بسامعيه، وهكذا تبدو وكأنها تحمل دلالة منتقصة، وكما لو كان مكبوتا لم يكن كذلك فى أعماق حقيقة، ولو أدركنا رزء أو حادث، وكنا ندرك كل ما يتصل بالتعرض للحوادث فإن هذا لن يوقف الأكم، ولن يدفع بنا فى بساطه إلى التردى فى الضلالة التي بين فرويد لنا حدودها وهو أن يزداد توجهنا البطولى، فاللايطولى يثير اهتماماتنا هو الآخر - لحظات السلوك المشين أو اعراض المرض (كإصابة فك فرويد بالسرطان على سبيل المثال). وغالبا ما يتهم كتاب التراجم بقلة اللياقة والاحتشام. ويردون بدورهم على أولئك الذين ينتقصون من قدرهم، بقرط الاحتشام والحساسية الزائدة عن الحد من أى شيء مناف

للأخلاق مهما ضلّت متافاته.

إن مفهومنا عن العملية الإبداعية قد قاسى من مثل هذا الاضطراب والغرمان إلى حد اتنا لم نعد نبحث - كما كان كتاب السيرة في القرن التاسع عشر - عن دليل لفنتة وسحر الألام اللاتناهية التى يقال أن العبقريّة التقليديّة تتألف منها، فمجرد الاقدام على العمل ليس هو ما يخلف فينا الاتطباع. وقد كان مفترضا فى القرن الماضى أن الأعمال الأدبية قد برزت للوجود لأن مؤلفيها ارادوا لها ذلك. أما كاتب السيرة المحدث فيتشكك فى استقلال هذه الارادة، ويبدو أنه يرى الكاتب كضحية للقهر الداخلى، أو ضحية المصاعب والمراويل داخل الأسرة وخارجها، التى تنفجر فى أده ان طوعا أو كرها، وقد يرى أنه يكتب لا للتعبير عن البراعة وإنما لطرد الخوف من نفسه. ان هنرى ميتشوفى واحدة من رحلته الخيالية يصف كيف كان شعب يطلق عليه اسم الهاكس Les Hacs ينشئ فنانيه، وقد نجد فى قصة هذا الشعب مثالا جيدا لمفهومنا الحاضر.

رتب الهاكس أنفسهم على تشته بضغ أطفال كل عام لتقديهم كترابين، وكانوا هذا لمعاملة صارمة وعنيقة وجور صارخ جلى. مع اختلاق الأسباب ووضع المراقيل المضلة القائمة على الكذب فى كل شىء، وفى جو من الغموض والفرع، وقد عهدوا بهذا العمل إلى بعض الرجال الأنفطاز علاظ القلوب يقودهم ملاحظون قساة مهرة.

وبهذه الطريقة نشأوا فنانين عظاما وشعراء مبدعين وأيضاً ولسوء الحظ، السفاحين والمصلحين المتطرفين إلى حد لا يعقل.

فاذا حدث تغيير ما فى العادات أو الأعراف الاجتماعية فمرده إليهم، وإذا لم يكن لدى الهاكس ما يخشون بأسه بالرغم من شأكة جيشهم، فهم مدينون لهم بذلك أيضاً، وإن ترسخت سورات الغضب فى أسلوبهم الواضح الصريح والذى إلى جواره تبدو المراوغة المعسولة للكتاب الدخلاء كطعام مسيخ ردى، فإليهم أيضاً يعود الفضل فى ذلك.. إلى نفر من الصبية الرثاء التعماء البائسين.

إن الفن فى هذه الأضواء لا يهيم نتيجة الفضيلة وإنما نتيجة المراقيل، لقد عبر ماثيو آرتولد عن اعجابه بسوفوكليس لنظرتة إلى الحياة بإعتدال وبغير سرف ورويته لها

تامة بكافة مقوماتها، ونحن من ناحية أخرى نعجب بكتابتها لأنهم يستجيبون في انفعال وغضب إزاء الظلم والمهانة، ان المظهر الحكيم المتأمل لجوته ليس مثلنا وإنما الوجه المتلصص لكافكا، وعندما قدم لنا جويس في أوليس ستيفن ديدالوس كصورة شخصية Portrait لشكسبير، لم يكن كشاعر آفون الرقيق يطل على المشهد الإنساني في صفاء وسكون، ولكنه كان زوجا مخدوعا حاقدا ينفث في كتابته عن موجدة وغيره. وأعتقد أن بمقدورنا أن ننسب إلى فرويد هذه الطريقة التي وجه بها انتباه كتاب السيرة بعيدا عن كمال الصنعة اليدوية إلى عيوب ونقائص الصانع نفسه. ولذكرونا بيتس بأن كافة الدروج تبدأ من عطن مخزن الكهنة في القلب، وأنه هو ما نريد أن نتفحصه وليست الشرفة أو السندرة المرتفعة التي يفضى إليها الدرج. أما روبرت لوويل Lowell فهو يقول في إحدى قصائده المتأخرة أن العيب أو النقص هو لغة الفن، كذلك تخيل سارتر للفولبير وهو يقول لنفسه «الحاسر يريح» وكأنه من خلال الهزيمة في الحياة وحدها يمكن أن يكون الانتصار في الفن. فالكتاب إنما يستعيد نفسه بواسطة الكتابة.

ولو حاولنا عزل قصائد الترجمة الذاتية الحديثة. وأولها حساسيتها الهالقة، فأنى أعتقد أن باستطاعتنا أن ننسب جانبها كبيرا منها إلى فرويد. فكتاب السيرة يتصور نفسه داخل عقل الموضوع وليس خارجه، لا كملاحظ وإنما كباحث دؤوب ينش ويحرك، إن الحقائق لا تحدث عن نفسها، فنحن نُنمذج أنفسنا في فرويد، محللين نفسانيين بلا أرائك. إن ما لقننا فرويد آياه - كما يلاحظ فيليب ريف Rieff - هو أن ندرك كل الخيرة كدلالات عرضية، أو كما يقول تريفا Trivia كأنها صراع أو تضارب. إننا جميعا نود أن نجتمع فلتات اللسان أو زلات القلم الواشية - على سبيل المثال - مع أن هذا أمر ليس من السهل أن تصادقه كما يعاول «علم النفس المرضي في الحياة اليومية» أن يجعل منه شيئا ممكنا. إننا نعيش فيما يسمه بول ريكور Ricour في كتابه عن فرويد بعصر الشك، ونحن لا نصدر كثيرا عن اتهام. ولكن سارتر في كتاباته عن بودلير، كما هو الشأن في كتاباته عن فلوربير يبدو معظم الوقت كممثل للاتهام، بينما كان كتاب السيرة الاقدمين مثلين للدفاع.

ان القناعة بأن كل شيء يت بصله وثيقة للموضوع هي تحطيم للتتابع الزمنى أو

التاريخى إلى حد ما. لقد استطاع القرن التاسع عشر أن ينظر إلى الحياة كتقدم من الطفولة البدائية إلى اليقظة المتحضرة وقد تكون متبوعة بالعودة إلى البدائية فى الهرم. ولكن فرويد يجعلنا ندرك أن التطور المستقيم قد لا يشرح النفس بطريقة شافية، وأن الـ Nachtraglichkeit أو الفعل المرجأ قد يقلب بالشخصية إلى مجالات جديدة، مثلما تجلج أجزاء الذات المكبوتة حتى هذه اللحظة نفسها وتبدو ظاهرة للعيان. أن اللاوعى المتحرر من الاحساس بالماضى ينشق عنوة وبصفة مستمرة فى طبقات العقل التاريخية وفضلا عن هذا فإن وحدة النفس يتم التخلّى عنها تقريبا بواسطة كاتب السيرة فى سبيل ذاتية أكثر تولنا ومقايرة، ومثل المسيح الطفل الذى يفيض حكمة وعقلا فى بعض الرسوم الإيطالية الباكّة، فأنتنا نولد كبارا مفعمين بالجنس منذ الميلاد، ومطية سهلة للغياالات والأوهام المباشرة تماما أو جزئيا، وليس لدينا الوقت الكافى لكى نكبر حتى ولو أردنا ذلك. إن سارتر يوحى بأن الحياة فى بساطة ليست سوى طفولة قد انتزعت منها الحواجز، ولكن ينهى أن تكون إلى حد بعيد طفولة قد دفعت فيها الحواجز على مسافات مطردة. إن ذواتنا البادية ليست إلا رقاقا مسحاء نكتب أسفلها بنجاح أو فشل المعالم التى قد ندرکہا فى كلال وإبهام، وإذا صممتا على النظر إلى النفس بمعنى من المعانى على أنها واحدة على الأرجح وليست عدة، فإنتنا مازلنا نسمح لما يسميه سارتر بحومة دوافعها التى تدور فى بركة ذاتيتها المركزية.

إن درس طبيعتنا الجنسية الذى غرسه فرويد فى أذهانتنا قد تم تقريبا استيعابه جيدا، فكلمة فرويدى أصبحت مرادفا لجنسى مع أن فرويد أوضح فى مقاله عن التحليل النفسى خطأ ذلك، لأن الكبت يشكل جزءا هاما فى الحياة الجنسية، إن صنت القرن التاسع عشر الذى طالما شكّا منه ليس من السهل اكتشافه فى سلوكنا المعاصر، أنتنا مهبطون تماما لأن نصنع استدلالنا الساذجة فى بعض الأحيان مما نستطيع أن نكتشفه حول الشاذ غير المؤلف فى غرف النوم.

إن حماس راسكين للأخلاق التابع عن مخاوفه الجنسية إلى حد كبير، ولواذع الكلم عند كارلايل التى كانت تعويضا عن عجزه الجنسي، كانت أشياء غير بعيدة عن المؤلف فى تفسيرات الترجمات الذاتية، إن التراجم التى ظهرت مؤخرًا عن فيتز جيرالد و أودن

لم تناقش عاداتهما في الزواج فحسب بل تطرقت إلى حجم أعضائهما التناسلية أيضا، وأتتا جميعا لمهيؤن للتسليم بما أطلق عليه فرويد الرضوخ الجسدي؛ أذعان الجسد للعقل ونقيضه أيضا أذعان العقل للجسد. وحتى يبتس فأته يقول «أن أجسادنا ألصق بلا وعينا من أفكارنا». ومن جهة أخرى ، عندما يقول سارتر أن جد فلوبيير لأمه، بعد وفاة زوجته أثناء ولادتها لطفلها الأخير، قد صب انتقامه على الطفل المولود بأن تمارض حتى مات، فإن الشكوك تعترينا عندما نكتشف أن موته لم يحدث إلا بعد انقضاء سنوات عشر مما يطيل أمد هذا الانتقام. كذلك فإن التحليل النفسي قد يخفف من غيرتنا وحسدنا للرياضيين لقوتهم الجنسية، فتجأحهم قد يكون مَرَضِيَا كاخفاقهم الأكثر عموما وشيوعا، فنون جيوفاني ليس شهوانيا، بل قد يكون مريضا يحتاج لمستشفى وليس للجحيم.

إن تأثيرات مناهج الكشف الجديدة فسيحة لا يمكن التنبؤ بها، فالمجهول ليس في حاجة لأن يكون فوق معرفة البشر، ويمكن أن نعيد صياغة فرويد فنقول حيث يكون الإيهام وقلة الوضوح سيبرجد الاقتراض. وبهذا المعنى فإن ندرة المعلومات قد تكون مزية، لأنها تحور العقل في سبيل الحُدس والاحتراز. إن السنوات الأولى التي حظي فيها التحليل النفسي باهتمام كبير، هي تلك التي لا نعرف عنه فيها إلا القليل ولكن هناك الكثير من الضموض الذي يكتنفها في كل مكان. وحيث يُعتقد الدليل المباشر، علينا أن نعتمد على أقوال الشهود من الخارج. وقد تكون شهادة الأصدقاء والأقارب مفيدة أو العكس، ففي مجموعة حديثة من التسجيلات لمقابلات قد جرت مع أصدقاء والاس ستيفنس ثبت ضالّة ما كان يعرقه عنه أصدقاؤه. وهناك دائما الخطابات مطبوعة الحال، وكاتب السيرة الحديث على وعى تام بأن الخطاب يعتبر شكلا أدبيا في حد ذاته، من خلاله يمكن للكاتب والمتلقي أن يلعبا لعبة الأخفاء والابتهال، إن ما يجب أن نقرأه في المراسلات هو ما خفى بين السطور كما نلاحظ في إحدى الحفلات هؤلاء الذين لم يُدعَوْنَ. لقد كانت الرسائل بالنسبة لكتاب السيرة الهالكين آثارا مقدسة، أما بالنسبة لكتاب السيرة مثل فرويد فمن الممكن أن تكون نوعا من الرياء أو المجاملة أو على الأقل منقوصة غير مكتملة.

ويتفق كاتب السيرة فى تقديمه لموضوعه مع فرويد فى اننا يجب أن نتشكك فيما هو بطولى، لقد عرفنا دائما - حتى دون مساعدة من فرويد أو من لاور شفركو - أن فضائلنا غالبا ما تكون نقائص مقنعة، ووجود الفضائل الآن يكاد فى حد ذاته أن يكون موحشا للتساؤل. وفى مسرحية «جريمة قتل فى الكاتدرائية» للشاعر تى. إس. اليوت فإن الإغراء الأخير لرومانس بيكيت تمثل فى الأمتشهاد فى سبيل معتقده. اننا لا نستطيع حتى الموت فى سبيل داع دون أن يفلتنا أنه قد يكون فحسب وسيلة لتججيل النفس وتعميقها، أن التضحية بالنفس فضيلة أخرى قد فقدت كثيرا من اعتبارها السالف. ويربط أوسكار وايلد بينها وبين جدع النفس لدى البرابرة، إن ميلنا الفطرى للعذاب والمعاناة من الأشياء التى رفع فرويد درجة وعينا بها إلى حد كبير. وقد دحر مفهوم السادو-مازوخية الكثير مما يبدو عبقيا طاهرا من الفعال، لأن ما يغيرنا فرويد به - وإن لم يقله أبدا بصراحة وفى غير تحفظ - هو أن المعدة تقتنص الفرح.

وكما ننضوى الفضائل على بعض الأمم، فإن الرذائل قد ضمنت شيئا منه. فنقبضة السرف أو الغلو تعتبر شيئا معيبا، فهى موضع الشك عندما تكون منهجا فى الاقتصاد المنزلى، وقد يكن الدفاع عنها بالهجة المقتنعة عندما تستخدم فى الانبعاث الأدبى. لقد كان جويس يعتبر نفسه ملذنا من الضربين. فالاقراط فى الشراب شئ يستحق الشجب فى حد ذاته، ولكن عندما يستعمل للتغلب على الفصام كما استخدمه جويس حسبا يقول يونج، فقد يكون له مزاياه بلا مراء، ومهاوى الحياء والتنصل قد تشكل أساس العقائد المتعنتة، كما أن الصرامة الداخلية قد تختفى وراء اللغو والتردد. لقد قال لوتربومونت فى كتابه المزعج «أغاني مالدورور» أنه مثل بيرون ويودلير الآخرين تغنى فى تمجيد الشر «لقد بالغت قليلا دون شك لكى أشارك بإسهام أصل فى هذا النوع المتسامى من الأدب الذى يتغنى فقط بالبأس والقنوط لكى أصدم القارىء واجعله يحن للخير كملاج للمشكلة». وتواصل أعمال بيكيت على نحو مغاير قليلا، فهى تقطع هذا البأس بتوفير المرح، وتقطع توفير المرح ببأس لا سبيل لإحقاقه. فالمجهول أو المشكوك فيه هو الشئ الوحيد المؤكد، فالنوازع المتناقضة قد تتفق، وكما يقول لنا فرويد ليس هناك لا فى اللاوعى. ويشير لوكان إلى أن «ما يجبرنا اللاوعى على اختياره هو القانون الذى يوجهه

لا يمكن لأى تعبير أن يختصر نفسه إلى ما يفهمه». وعندما يتساءل بيتس عما إذا كان يؤمن بهذا المزج فيما بين هذا السحر الباطنى والفلسفة والشعر الذى يسميه رؤية، يبدو أنه يجيب بأنه يفعل ولا يفعل، وأن قضية الايمان ربما لا تنتمى إلى عصرنا، وأن الحقيقة يمكن أن تتجسد فى حياة شاعر وإنما غير معروف، وفى عبارة لجورج اليوت حازت إعجاب هنرى جيمس يتحدث عن «مرور المشاعر المكبوتة الذى يوحّد كافة المتناقضات». إن مصطلح فرويد «تكوين رد الفعل» يشير إلى كيف أننا نحاول كبح رغبة فى نفوسنا بارتكاب ما يناقضها تماما. إن كاتب السيرة المحدث يعرف أن كل دافع هو مجموعة من الدوافع الكثير منها فى حالة صراع وكما يقول ميتشور فإننا نولد لأهبات عديدة.

وينبى أن نعرّض أن الترجمة اللاتية قد اندفعت على غير توقع نحو مرحلة جديدة، وفى الوقت ذاته فإن كثيرا من التراجم اللاتية لم تكتب بوعى كامل بما يندرج والمستلثات من هذا النوع، لهذه التفسيرات الحاذقة والمراوغة متشعبة إلى حد أن فئة من الممارسين يندفعون نحو الأخذ بها جميعا. وأحفاقهم فى فعل هذا لا تثريب عليه، وأحد أسباب ذلك أن المعلومات التى لديهم عن الموضوعات التى تكوين حاسمة بالنسبة لفرويد هزيلة غير كافية، وقد يكونوا هم أنفسهم حازقين بوعى عن تقديم تأملاتهم الخاصة كما لو كانت لهم الإمرة على نقطة كفوة حول تفاصيل معروفة، وسبب آخر يتمثل فى أن تعقب الأسباب الجوهرية قد يقلل من الفروق، فترجمة وودرو ويلسون التى أعدها فرويد وبوليت، وترجمة مارتين لوثر كينج التى أعدها أريكسون. وترجمة فلويد التى أعدها سارتر قد افسحت جميعها المجال واسعا لعقدتهم الأدبية وأصلتهم بالرب (الآب)، حتى ليرتبك أمامنا كل من الرئيس والمصلح الدينى والكاتب ويحدث الخلط فيما بينهم. إن اللامعى بوثقة انصهار واسعة، وحتى فرويد يعتقد أحيانا عن تكرار أنماط سيكلوجية معينة، وكاتب السيرة الذى يعتمد كثيرا على ذلك يكاد أن يخلق قالبا وليس شخصا.

ويدعو من المحتمل أن أنماط معينة أوجدها التحليل النفسى قد يكون لها تأثير قليل غير واضح، فمن بين سمات الشخصية التى عزلها فرويد على سبيل المثال هناك الشبهة الشرجية، ولقد نسب آدموند ويلسون هذه الصفة إلى بن جونسون، كما يمكن عزوها بسهولة إلى أرنست همنجواى. لأن همنجواى على خلاف صديقه المسرف ف. سكوت فيتزجيرالد كان دائما يجمع ويستحوذ ويكتنز ونفسك. لقد كانت أسرار مصدر فخرو

ومدعاة سروره، وكان منهجه فى الكتابة أن يقدم المعلومات باقتصاد شديد، «لسوف تفقد إن تكلمت عنه» هكذا يقول جاك فى «وتشرق الشمس أيضا» لأن كتابات هيجنواى كانت نوعا من الكبت مع تنفيس جزئى فقط. كان يسلك فى حياته نفس مسلكه فى فنه، يضى بلا طعام كى يوفر النقود، ثم يتورط فى بعض السرف فى الاتفاق ولكنه يظل طول الوقت محتفظا بحكومة من المال الاحتياطى، لقد امتدت قدرته على استبقاء الأشياء إلى الاحتفاظ بمذكراته الهائرة عدة سنوات فى خزانة أحد البنوك كى يستثمرها فى المستقبل. وحتى منهجه فى تأليف فترة تدور حول كلمات دليلية (مفاتيح حل) تدل على نزعة ملتوية. ومع أنه أراد أن يكون معروفا بنتاجه ومغامراته فإن قوته إنما جاءت من مواراة ذاته، وكانت منافساته المعروفة محاولة - شأنها شأن أى محاولات أخرى - لحماية مخزون شتائه.

إن كاتب سيرة هيجنواى يود بحق أن يقدم سمات شخصيته، ولكن حقيقة مشاركة بن جونسون له فيها التى يمكن افتراضها - مع أنه كاتب مختلف تماما - قد تجعلنا أقل اعتدادا بما نقع عليه. هل يمكن أن تكون السبقة الشرجية شائعة بين الكتاب بصفة عامة؟ إنهم عادة ما يكونوا نزاعين إلى التدهير، وإن يحشدوا قوتنا احتياطيا، ولأن يلعبوا دور النملة بأكثر مما يلعبوا دور الجندب، ولكن شيئا واحدا يبقى مؤكدا: وهو التجديد الجسور فى أسلوب هيجنواى، واقتصاده السرف، ومثل دعايات بن جونسون وغنائياته، قد يحط من قدره تقديره فى سياق السبقة الشرجية.

وهناك موقف آخر مما يسمى «ما بعد فرويد» حدث فى كتابة السيرة وذلك عندما يشكل كاتب الترجمة - إلى حد التشويه والتحريف - الحقائق الواقعة تحت طائله طبقا لنظرية فرويد. فهنرى جيمس الذى ثبت وعرف جيدا بخطاياه القراميه لواحد من الرجال، كانت الجنسية المثلية تتسلط عليه. لقد قدم لنا فرويد أيضا حات عديدة عن الجنسية المثلية بما فيها النوع الروائى. ولكن ما أكثر فى بسطه بهلاء - كما فى مقالته عن ليوناردو دا فنشى - هو أن الجنسية المثلية ترسخ حول الأم (لقد قدم فرويد فيما بعد من أنه لم يكن لديه إلا أقل القليل كى يستمر فى هذا المقال). وفى السيرة الذاتية لجيمس التى كتبها لهرن إيبل، بحث إيبل عن الدليل على أن أم جيمس كانت تفرقه بتدليلها وعطفها، وليسوء الحظ هناك افتقار لهذا الدليل، وتكاد كافة الادلة التى ساقها -

عن أصدقاء وأقارب هنري جيمس - أن تختلف مع هذه النتيجة. ويمكن للمرء بطبيعة الحال أن يظل يقول بأنها حقيقة بلا دليل، ففي مجال يصعب فيه الحصول على الشهود، يتسع المجال أمام الاحتراز. إن الحكمة أو المثل السائر الذي يعبر عن المسيرة الذاتية الفرويدية ينهى أن يكون «إذا لم تستطيع أن تراها فلا بد أن تكون هناك».. ويظل الحرس واجبا أن شتتا إقناع الآخرين.

لقد تطلب الأمر شجاعة من جان بول سارتر لكي ينهض بسبب كتابة سيرة كاملة من الضرب المحدث، ومع أنها لم تكن بطريقة ما فرويدية تقليدية، حيث وجد أن اللاوعي هو الوعى - إلا أنه ظل ملتزما بالنمط الفرويدى إلى حد كبير. لقد كان لديه القليل لبقوله عن طريقة فلوير الفظة فى إعادة صياغة الرواية، جزئيا بسبب ارتباطه فى الأدب بصفة خاصة، فقد كان سارتر مزدوجا لأدب أواخر القرن التاسع عشر الذى كان يسميه «فنا عصائيا» صممه فرسان العدمية ذوى المثل اللا إنسانية. لقد كان فلوير قارسا للعدمية، وكان شغل سارتر الشاغل هو اظهار كيف حدث وأصبح كذلك، لقد ذكرت أنفا الذكريات الهباء التى غالبا ما كان ينهها وزنا كبيرا. وعندما سئل كيف تأتى له أن يعرف شيئا عن فلوير كانت لديه الثقة لأن يجيب «حسنا، لقد قرأت فلوير» ومع أنه كان يصر على أن الحياة والعمل لا ينهى أن يكونا صنوان، فقد عادل بينهما مرة تلو مرة. فاعتمد بكل ثقله - على سهيل المثال - على أنفاط أدعى انه قد وقع عليها فى قصص فلوير الأولى، وبينما سلم بأن هذه القصص كانت عادية فى هذه الحقبة - وكانت فى متناول فلوير - فقد رد على ذلك بالتساؤل لماذا اختار فلوير - مواجهها بهذه الكثرة من القصص المتتادة - هذه القصص بعينها. أن المناقشة محكمة بتسر كبير وفطنة، وظلت غير مقنعة إلى حد كبير على عكس ما تصور، وفى هذه القصص - على سهيل المثال - كان متلهفا على العثور على حالات المنافسة بين الأشقاء. وفى القصص عادة ما يكون الأخ الأكبر، منتشيا بنصره، ومن ثم تؤكد حدس سارتر بأن فلوير كان يشعر بأنه ضحية أخيه الأكبر ولكن الأخ الأصغر ينتصر فى إحدى القصص. وهنا لا يتزعج سارتر: يعمل أن فلوير فى هذا الوقت قد «خلط الورق» ولا غير، ولكن السؤال الذى يشور هنا بطبيعة الحال هو لماذا لم يخلط فلوير الورق أكثر من ذلك، وإذا سلمنا جدلا بخلط الورق، فكيف نعرف إذن أن الورق لم يكن أكثر خلطا فى القصص الأخرى التى انتصر فيها الأخ الأكبر. أعتقد أننا نعرف ما يكلنى عن العملية الإبداعية لكي نصر على أن القلم المشرح لا ضمير له، وإن فلوير ربما اجتلب تفاصيل حيوات أخرى بدلا من حياته هو، أو أنه قد وضع يده على قصة تصادف ان سمعها أو قرأها أخيرا، وهناك دائما الاحتمال، الذى يخطر ببال القارىء كلما مضى سارتر فى اتهامه لموضوعه، من أن حياة فلوير داخل أسرته

كانت جد مختلفة عن هذه المعاناة المؤلمة التي يستحضر سارتر صورتها إلى الأذهان. لم يقدم سارتر لفرويد أى حرية، وأبقاه رهن مقود محكم مكتوف اليدين والقدمين نهبا للثأم والمخاوف، ومن خلال افتراض مسبق عن حياته الأسرية - قائم على تخمين فرويد بدرجة كبيرة - يقدم سارتر الدليل فى دعواه مرارا وتكرارا. إن زلقة لسانه عندما يتعرض للمجهول مذهلة صاعقة، وكلما وهنت الوثائق وتهللت، كلما كان لديه الكثير لكى يقال. وعندما يشار إلى الحقائق، فهو تأمى كتوجع من الفرج، إن العوض فى كل مكان؛ غنى واحدة من قصص فلويبر يصير سارتر على أن الأب هو الأم فى الحقيقة، وأن الأم هى الأب (وهو يقول فيما بعد أن والد فلويبر قد رعاه كأمة عقب انهياره فى بونت ليفيك). وكانت لديه أيضا قصة المفامرات والمخاطر الأسرية فى قمة عاطفتها. فالابن لا يقتل الأب فحسب ولكن الوالد يقتل الابن، وهذا موضوع خطير تمنى لو يمكن اثباته.

إننى أعتقد أن سارتر يمثل لنا مزايا وعيوب منهج كتابة السيرة الحديث، فمن جهة يعود الفضل لفرويد أننا قد أصبحنا واعين بكل أنواع العقد فى الشخصية الإنسانية، ومن جهة أخرى فإن هذا يمكن تفسيره تفسيرات جد مختلفة حتى أنه ليصعب إقامة قاعدة ثابتة له، فحيث يمكن أن يحل كل شيء محل نقضه، وحيث تختلط الحقائق بالأوهام فأنتا تتطلع فى بأس نحو موقع فى الزمان والمكان، ومن المفترض أن فرويد قد قال أن هناك أوقاتا يصبح فيها السجائر مجرد سجائر، ولكن كيف يتأتى لنا أن نعين هذه اللحظات الهادئة من التطابق البسيط؟

ولا يعنى أن فرويد قد جعل من كتابه السيرة عملا شاقا أن تضرب صفحا عنه، فكاتب السيرة يحتاج إلى تعمق فى علم النفس، وفرويد مع اتباعه والخارجين عليه يقدمونه لنا. إن تأطير الحياة نظريا شيئا يختلف تماما عن ممارستها، والمثيرات لا يمكن نقلها إلى الورق فى بساطة وبدون تنقيتها من خلال وعى خارجى، ربما كان علينا إن نكون أكثر حيلة وحذرا فى استخدامنا لنظريات فرويد لأنها عندما تكون أكثر مباحاة بسمة المعرفة فإنها توقظ أشد القلق ضراما. وبالرغم من أن سارتر يركض عجلا فإن توقفه تماما قد يصبح جينا. إن كاتب السيرة المحدث مضطر لأن يكون حذرا من هجمات غير المنطقتى على العقلانى، وإلى أن يبحث عن الصلات غير المتوقعة والدوافع غير المشروعة، ومن أجل كل هذا سيظل فرويد نموذجاً يحتذى، وإن كان نموذجاً مخادعا دون شك.

ريتشارد إلمان

جامعة أكسفورد

السيرة وتوتراتها

نحن الآن ومرة أخرى نمر بفترة انتشار أدب السيرة، وبصفة مستمرة هناك أعداد متزايدة من المطبوعات التي تكشف عن شغف جمهرة القراء بالسيرة اللبديوية، وتظهرنا أيضا على اهتمام بعض المؤلفين بنوع أدبي غالبا ما عومل بقدر كبير من الحرص والصرامة. وهذه ليست أول مرة في تاريخ الآداب، فلا تخلو مكتبة أحدنا من وجود عدد من المؤلفات القديمة والحديثة التي تثبت استمرارية هذا النوع من الإنتاج. بيد أن الظاهرة المعاصرة لها معناها المختلف، إذ يبدو أن النهج لقراءة التراجم أو السيرة مرتبط ارتباطا مباشرا بقيمة تلك التراجم كشاهد. فنحن نعيش في عصر تسوده عدم الثقة في القواعد والقوانين وكل فرد منا مدعو إلى أن ينظم أموره ويبتكر وسيلة بقائه، ومن هنا تأتي - كما يبدو - تلك الحاجة إلى وجود مثال أو نموذج يعبر عن تذوق للتاريخ، وعن حاجة مؤلف التراجم أو السيرة إلى الصديق أكثر من الحاجة إلى التسلية.

إن الأطباء الذين يقسمون قسم ابقراط هم أهل التراجم والسيرة، إذ يجدون المادة في قصة الحياة لتساعدهم في تشخيص المرض ووصف العلاج. ولا يقصدون من ذلك أن

ترجمة : محمد جلال عباس

السيرة وتوتراتها

يحرزوا أمجاداً أو يثقلوا أدموا، ولكنهم حفظة اسرار تراجم الأكم. وحديثا علمنا الاثنولوجيون عن الثراء الذى يوجد فى تاريخ حياة أى إنسان، حتى أن بعض تلك التقارير تحولت إلى كتب ناجحة تظهر لنا كيف أن العلاقات فى حياة بسيطة لكنها متكاملة يمكن أن تنافس أى رواية ناجحة.

وعلى الرغم من عدم نجاح الطب النفسى فى محاولاته لفهم الفرد فإن اعترافه بقيمة التراجم يبرز أهميتها بالنسبة للطبيب المعالج. ويخبرنا زملائنا من رجال الآداب والعلوم الاجتماعية عن أهمية التراجم بالنسبة لهم، وكيف أنها هى الأثر الذى يتركه الإنسان فى ذاكرة الآخرين، وكيف أن قصة حياة كاملة هى الوسيلة الوحيدة المحققة لكثير من المسارات التى تختيلها نحو الأهداف. وغالبا ما يضعنا علاج الأمراض العقلية أمام أمراض يخلب عليها أن تكون أمراض السير أو التراجم أكثر من كونها تعبيراً عن معاناة جزئية أو محصورة فى منطقة محددة. فالمعنى الحقيقى للعرض لا يمكن إدراكه إلا فى مضمون تواجد كل، وبينما تحتفظ السيرة بالاتجاه الشمولى نجد أن التحليل النوعى يؤدى إلى التششت.

على ذلك فإن ترجمة الحياة كما نفهمها أكثر من مجرد تقرير أو قصة، أنها تنتمى إلى حقيقة الوجود الشخصى ذاتها وبهذا فهى تكشف عن عدد معين من التوترات التى تجعل لها جاذبية لا تقاوم.

التوتر الفردى والتوترات الجماعية

يبدو من الوهلة الأولى أن السيرة أمر يتعلق بالفرد كفرد. ويصرف النظر عن الكيفية التى تمرض بها فلا يمكن للتراجم أن تحمل الواحدة منها محل الأخرى، إنها علامة الحميمية والتهور: إن ما أفسره فى هذه الرواية هو التعبير الظاهر للراصة انفعالية وقعت طوال أيام وسنين، ويعكس هذا التعبير بطريقة معينة ما هو بالداخل ليظهره على مستوى العامة. فيخلق بذلك مشهداً مدهشاً. ولكن هذا المشهد هو أولاً وقبل كل شئ مسرح من لحم ودم. ويعتبر ما يتعلق بالسيرة أو الترجمة كمتمصر يتعلق بفرد معين عكس ما هو جماعى: فمشهد الحشد تجمع منظم بموجب الثقافة والتاريخ. ومن المؤكد أن أى إنسان لا يعيش منفرداً كما لو كان فى جزيرة. فالأمور الجمعية لها صلة بالترجمة الشخصية ولكنها إذا ما

تدخلت إلى حد محو الفرد فلن نكون بعيدين كثيرا عن موقف الاغتراب. وفي الحقيقة ان ما يتعلق بالترجمة الشخصية أو السيرة يرتض ما هو جمعي ولا يقبله إلا بتحفظات مفيضة. إن حياتي لا تنفصل عن حياة الجماعة ولكنها لا تسمح لنفسها أن تلوب فيها إلى الدرجة التي لا تستطيع بها أن تعبر عن وجودها المستقل. ويكون ما هو، متعلق بالسيرة ثوريا بشكل ما، وذلك رغم ان الثورات تميل إلى أن تقلل من دور السيرة الفردية. والعلاج الأمثل للنظام الشمولي أو النظام الإرهابي هو التأكيد الهادئ على القيم التي لا يمكن الفرار منها فيما هو متعلق بالسيرة. وغالبا ما يصبح الأمر في كثير من الظروف أمرا فاضحا واستفزازيا. فكيف يدعى الإنسان أنه يحيا حياته على هامش الجماعة التي تدفع كل شيء يخرج عن مسطرة ايدولوجية تلك الجماعة وتأييد أفعالها بأنه انحراف؟ إن السيرة في الحقيقة هي جرثومة التمرد والانشقاق. وهي جرثومة خسبة لأن من يستمسك بوجوده في ذاته يتواجد مهما حدث. ولا معنى هذا أن القيم الجمعية والطائشة في السير غير ذات فائدة للجماعة. فإن الثقافة بعامة تبدو وكأنها نتاج للحرمان من النزوات. إن مجتمعا يضم أفرادا ملتزمين أشبه ما يكونون بالريوتات أو الاتاس الأكية لا تكون له فعالية كبيرة. وفي المجتمع الديمقراطي يُمارس تأكيد الذات لصالح الجميع. إن مثل هذا المجتمع لابد وأن يكون حقا، قادرا على الفصل في تكامل الغذ والأصيل.

توتر الاهتمام بالذات والأهتمام بالآخرين

يتميز الوجود الإنساني بسمة تختلف تماما عن وجود الحيوان، فالحياة مثلا، منتجة، ولكنها تنتج فيما يجاوز ذاتها، وهكذا يكفى الحياة أن تعاش. ولكن بالنسبة للوجود الإنساني فهو زيادة على ذلك مسألة تحويل الحياة إلى شيء متقن بارع، وأن تنتج شيئا جيدا بالنسبة لكل شخص بمفرده، ولكنه مفيدا أيضا للآخرين. ويمكن القول بأن الحياة السليمة المنظمة تنظيما جيدا، وهي التي يستخدمها كاتب السيرة كشهادة لها قيمتها بالنسبة للآخرين من أوجه متعددة أولا، وبالتحديد، لكونه أساسا واصلا لعديد من الخدمات والمبادلات ثم من ناحية أخرى بتفضيله نوعا من أنواع التواضع أو في الواقع من المنافسة مع الآخرين. بهذا المنظور فإن الحياة بالنسبة للآخرين ليست حياة مستغلة أو مستقلة، بل إنها نوع من الهبة، وفي الوقت نفسه بمثابة وسيلة لاستشارة الدوافع للحياة

إلى أقصى مدى لها. إن التظاهر بالتقارب أو الكذب يعتبر من ناحية أخرى ذا نتائج لا تحصى بالنسبة للآخرين، والحقيقة أنه لا يمكننا أن نحيا لانفسنا دون أن نعيش للآخرين. ومقارنة العبارتين يتبين التناقض. ومن ناحية أخرى قد يفتقد الإنسان الشعور بالآخرين إذا لم يستطع أن يعيش لنفسه. وهو موقف يذكرنا برجل يرش حديقة، بينما يُرش هو نفسه بالمقابل، إذا ما وجدت حديقة كان فيها الماء وسيلة نقل للقيم الجمالية.

التوتر . الموضوعي

قد لا يخلو موضوع السيرة من بعض المشاكل سواء من ناحية حقائقتها أو من ناحية امكانيات تأكيد سريتها وصدقها. فهل هناك حقيقة أو محاكاة للحقيقة أو ما هو قريب من الحقيقة في السيرة؟ تعتبر هذه العبارات، وإن كانت تفتقر إلى الفصاحة، مجرد عبارات تسجل الاختلال المحتمل الذي يترتب على إعادة الكتابة.

إن أي سيرة يفترض فيها «غيابها» في محطة معينة، ربما يتم فيه استقرار أحداث السيرة. وهناك أسباب متعددة لاحتمالات عدم الموضوعية، فكما هو الحال بالنسبة لهيكل التقارب القديم، لا بد وأن نتزع منه المياه بصفة مستمرة حتى لا يفرق، فإن الذاتية والحلقة الفكرية تكون دائما في المقدمة، ولكن هناك أيضا السر الذي قد يأتي في أي وقت من الأوقات ليفرض عتمته وهناك أيضا درجة ما من التزوير الإرادي الذي يفرض علاماته وجوانب ضعفه. في الحقيقة لا بد أن تكون نية كاتب السيرة دائما موضع اعتبار على الأقل لكي يمكن استكشاف الزيف الفاضح عن الهدف الأساسي، ذلك أن بعض السير المكتوبة قد تكون مجرد استطلاعات، وقد تكون عملة لأقصى درجة وقد تمنح درجة من المظهرية التي لا تجعلها مسألة تتعلق بالسيرة الذاتية.

ويعتبر العرض الأدبي المنطقي وسير القديسين أكثر جاذبية، فهي بلا شك تبعد بنا عما يراد عرضه علينا، ولكن لنا بعض العزاء في أننا لن نشعر بالخداع. وللتحرر من الوهم تأثيره في الإنقسام عن الموضوع الذي يتبع تقديس الشخصية المتكلف أو اللامبالي؛ فزوال أي إبهام أو غموض في السيرة يبدو وكأنه شيء يفيض نقاهة، إلى الحد الذي تتسائل معه إن كنا في الحقيقة قد كمننا شيئا من وراء الكشف عنه. إن الرغبة في التفسير أو ضرب الأمثال ذات أهمية كبيرة، ولكن من الصعب

تحقيقها، فهناك حالات نجاح تعتمد في الحقيقة على المساحة الفكرية التي يت لها القارئ، وربما كان من الضروري أن تتفق على أنه إذا كانت الموضوعية كما تفهمها العلوم الأساسية شيئاً يمكننا فإن أى سيرة مقبولة هي تلك التي تجمع كل العيوب التي سبق أن أشرنا إليها بالإضافة إلى قدر كبير من البراعة لمواجهة كثرة الأحداث ومحاولة استعادتها. في تلك اللحظة فقط يتوافر بين يدي القارئ نص قد يكون على هواه، إذا ما كان قارئاً ذكياً مدققاً. وعلى أى الأحوال فإن أى سيرة تقتل توترا بين حياة معيشة بمعنى الكلمة وبين مسارات أخرى يُعلم بها أو يؤمل فيها أو يخطط لها، والتي تأتي أحياناً بأكثر من إنجازها: العلاقة المميزة للشخصية.

التوتر بين الاستمرارية والانقطاع

ليست المسألة مسألة إيجاد مشكلة مصورة كما هو الحال في طبيعيات الأمواج أو الجسيمات التي نجدها من خلال مؤلفات لويس دي بروجلي أو ماكس بلانك، بل باعتدال أكثر يمكن القول أن التوتر الذي نشير إليه يكشف عن تعارض بين وجهة نظر متميزة أو متداخلة (بالمعنى السينمائي) للسيرة وبين وجهة نظر تتميز بالانقطاع. ويحدث المزج في معرض البحث عن هيكل، وهو الشيء الذي يعطى للشكل دوامه الذي نراه على مسرح السيرة. مثال ذلك، يمكننا سواء في مجال الوجود أو مجال الخيال أن نقش سر الهيكل المبني على العدوانية التي يتبعها العقاب والندم والإصلاح، أو السقوط من نعمة الرب أو تحقيق الأصول أو البحث عنها. بهذه الطريقة تستطيع أن ترى هناك وجوداً كاملاً منظماً حول بعض الأفكار السيكلوجية الرئيسية، التي تضاهي الفكرة أو التصميم الرئيسي في الموسيقى، والنتيجة تكون منسجم ولكن يجب اختبار صلاحيته. ونظراً لأن الطريقة الأخرى لمراقبة الوجود هي أن نلاحظ سير الأحداث كي نتتبع خطوط الانتهاك أو لحظات الهداية الروحية. وهنا يكون التركيز على ما يؤدي إلى تغيير وما يؤدي إلى رفض الاستمرارية. قد نتحدث عن حدث مفاجئ، ولكن السؤال الحقيقي هو ما هو الشيء المهم في ظاهرة الانقطاع بالنسبة لتطور بطل؟ يفسر الهيكل المرشد المستقر؛ وهل تعتبر السيرة نتاجاً للاستمرارية أم الإنقطاع؟ الإجابة على ذلك أن هناك بلا شك أمثلة قديمة ومرارح متعددة؛ ذلك أن الفكرة عن الحياة لا تكفي لأننا إذا كنا لا نغير أفكارنا فإن الأفكار

تتغير بذاتها. ولعل ما جعل سانت فنسنت دى بول قديما فى أواخر حياته بالنسبة مع سيرته حسبا تبررها تورطاته فى بداية حياته. ونحن نميل إلى الخلط بين التشنجات التى تحدث فى معرض بعض السير وبين التمسك بالمواقف المتماثلة على الدوام. ولو أن المسألة مسألة شخصيات مرموقة فى تاريخ الأدب أو الدين أو الجريمة أو ما بدا للمرء من غير ذلك، فكيف يمكن أن تقاوم تلك المبادئ الثابتة مختلف الأجواء والمواقف؟ فعلم الأمراض وحده هو ما يعطينا الثبات، وعلى العكس نجد أن الحياة العادية مليئة بالإمكانات، والتغيرات والمرونة. ولا يعنى هذا أن الإنسان العادى متقلب كالهرباء، بل من المؤكد إن تردده بين عوامل الصمود وعناصر التعديل والتلازم دائم الحدوث، ومن هذه الناحية نجد أن أى سيرة هى بشكل مادارونية أو تطورية.

الفترة بين المعنى واللامعنى

اعتدنا فى الحقيقة أن نجد على الأقل معنى واحدا لوجودنا، وذلك على زعم أن المواقف التى تمر بنا كأنها لنا وأنها قادرون على تحقيقها وملامسة أنفسنا معها. هذا الوجود أبعد ما يكون عن النمطية أو عن التسارع فى لحظة، لأنه يتقدم ويتراجع فى مساره خلال فترات الصراع. هذا، وتتعارض آلية أى فرد مع آلية شخص آخر متبعة خطوطا استراتيجية يستطيع فيها أن يدرك ذاته مهما كانت نتائج المواجهة. وهذا إدراك صحى، ويختلف نذمر حينما يطفى السخف أو المخاطرة، وحينما لا يصبح الإنسان ممسكا بناحية وجوده، هنا تكون نتيجة السيرة مؤسفة، فالحياة تعاش وتنقضى كخطوات مترنحة، ولن يزيد منطق الكلمة المكتوبة عن منطق وجود ركن فى الشارع، ولن يستطيع الزمن أن يرتب الأمور، ولن ينجح التسلسل التاريخى أو التقادى أبدا فى ستر العيوب أو تنسيق ما هو مشتت.

يبد أن أى وجود، وبالتالي أى سيرة، قد يكون فى جزء من أجزائها إمكانية الرجوع إلى وحدة معينة، ربما تكون الذاتية أو على الأقل الشخصية وهو ما يميز الإنسان عن الحيوان. وليس من شك فى أن هذا هو عنصر التاريخية بالنسبة للشخص، وفى الواقع العلى أنه ليس فى قدرته أن يتحرر منه، فالإنسان الذى ليس له تاريخ كالإنسان الذى ليس له ظل، غالبا ما يكون غائبا عن الوجود. وليس من السهل كتابة سيرة شخص

غائب، ولكن تهذب في بعض الأحيان جهود لتغليب السخف على المعقول. ربما تكون النتيجة لا كما يهوى المرء، ولكنها موجودة : لا شيء يفهم لأنه يبق شيء في المتناول ١١

التعريف بين الحقيقة والسرور

كنا دائما نتساءل عما إذا كانت للسيرة فائدة، بمعنى أنها تضيف شيئا إلى الحقيقة، أو أنها تساعد على الفهم، أو بالإضافة إلى كونها فنا فإنها تعتبر وسيلة من وسائل التوضيح. لا يختلف أحد في أن هذا العامل موجود في السيرة ولكنه لا يعتبر الإثبات الوحيد على فائدتها، فقد تكون السيرة سبيلا للإصلاح. فمثلا يستدعي الناجون من حادث مثير أو كارثة للادلاء بالمشاهدة لكي يكشفوا عن القوة الكامنة في ضعف الإنسان. يشهد الجلاذون، ولكن أصواتهم الآن تظهر عكس قواهم السالفة، وهذا أيضا نوع من الإصلاح، فالسيرة إذن تعتبر نوعا من استراتيجية للذاكرة دفاعا عنها، فهي تسمح لمن عانى من الإساءة إليه في وقت من الأوقات أن يتراجع عن نفسه أمام محكمة التاريخ الخيالية. ولقد عاش البعض يتوقعون ذلك فقط، فهل أحسنوا حساب الأمور؟ هذا هو السؤال. هذا وتعتبر إثارة المشكلة دليلا على أنهم رغم كل ذلك لم يفقدوا كل شيء، ولا يمكننا القول بأن السيرة غير ذات فائدة إذا لم يكن لها من غايات أخرى سوى متعة فاسدة لقارئ ممن يختلسون النظر الشبقي (Voyeur) أو آخر من المتعلقين بأجزاء معينة من الجسم أو الملابس (Fetishist) ، يحاولان في ذلك أن يستجمعوا شيئا قد حدث في الساعة العاشرة من مساء يوم معين ١١. فالمتعة حقيقة لا تقل قيمة عن أي شيء آخر، ولو أن معاصرينا وجهوا اهتماما من هذا القبيل إلى قراءة السير والتراجم أو نشرها فربما وجدنا في ذلك تقاربا أو التقاء في كل تلك الأسباب.

وقد تتفق حقيقة مع ما هو مجمع عليه من عدم وجود شيء في حياة أي شخص يستحق الحفاظ عليه، أو بالعكس فقلده. ويستند هذا الموقف اللابالي على ثقافة أفعالنا اللاتناهية حتى أن عدة عقود لا تستطيع أن تجعلها أكثر أهمية أو مهابة. ومن الأفضل إعطاء الحياة بعدا متفائلا معقولا وبذلك نقرر أن هذا الوجود في أي سيرة من السير يستحق البقاء. والخلاصة أن الشيء المهم أن يبقى الإنسان ذاته وأن يظل ذاته مع الآخرين. فما زال بروميشيوس في نظرتنا بطلا أهم من ابليس، ولكن بروميشيوس

كان مخفيا في أن يصل إلى هذه المكانة الرفيعة].

إن السيرة دائما شيء حقير نسبيا وهي في الحقيقة مؤلة بعض الشيء. ولا بد أن يكون مجد تسمية الشكر عاليا كي يغطي على أنات الأكم التي يطلقها الجريح ومن يعانى سكرات الموت. لكن، هل يمكن أن يكمن الخطأ في الرغبة في تغطية تلك الأناث؟ كتب هوجو لون هولمانشتال ما يتجاوز نطاق الشك في واحد من النقاط التي تناولها في كتابه «رسالة من لورد كاندوس». وكانت الشخصية التي تناولها هي شخصية لورد برطاني شاب كتب رسالة إلى معلمه رئيس مجلس اللوردات ليكون يلتمس فيها لنفمه العذر لاتقطاعه عنه ويقول فيها «لم أكن إنسانا طيبا، ومن ثم ففى كل اجتماع معك، بدلا من أن أضيف إلى كيانى شيئا، كنت أترج منه شيئا، وعلى ذلك فإننى أنسحب كى لا اخفى تماما».

قد ندهش من ذلك، ولكن الأمر لا يخرج عن كونه تساؤلا عما إذا كانت السيرة لا تلعب دور الاتسحاب الأسمى فيما يتعلق بالشخص الذى هو موضوعها. إلى حد أنه لن يبقى لدينا بعد السيرة، أى شيء من الشخص صاحب السيرة سوى ما هو موجود في سيرته، وتقتص الأشياء الأخرى. وهذه مشكلة لها حلها الذى على ما يبدو لا يحتاج إلى جهد كبير إذا ما أخذنا في الاعتبار وفرة الإنتاج في هذا المجال.

أيفز بيليسيه

(مستشفى نيكرو، باريس)

السيرة أو الحياة كقصة

السيرة هي قصة، قصة يقصد بها أن تروى. ومن ذلك يتضح تمام الوضوح أن السيرة هي رواية الحياة: قصة حياة (ebensges chichte). لكن السؤال يشور فيما يتعلق بمضى قصة بالضبط، وجذرائها بتشميل الحياة في الحدود التي يوفرها هذا التمثيل إذا قورنت مع الأنماط الأخرى لتمثيل الحياة: الصورة الشخصية، المرسومة أو المكتوبة، واليوميات الخاصة والمقابلات الشخصية الشفهية أو المسجلة على شرائط والسيرة الشخصية الذاتية وملف قياس الجنس البشرى والمربية التي تمتاز على الأقل بأنها موجزة.

الحياة كقصة

إن وجود السيرة كقصة حياة ينطوى على سلسلة كاملة من شروط الامكان. ولاشك أن أول هذه الشروط لأنه أكثرها أهمية - هو ضرورة وجود مسافة معينة على النوام بين

ترجمة : فهلاء حامد

السيرة أو الحياة كقصة

الراوى والمروى له بحيث تكون موجودة دائما حتى فى السيرة الذاتية التى يكتبها صاحب السيرة نفسه. بل أنها أكثر أهمية - عند رواية حياة شخص آخر، وسواء أختصرت هذه المسافة نسبيا، كما فى حالة شهود السيرة (هوزويل بالنسبة للدكتور جونسون)، أو امتدت فى الزمن إلى أمد بعيد جدا لتصبح عقودا أو حتى قرونا تفصل بين راوى السيرة وبين موضوعه. إن السيرة هى حالة عدم الحضور؟ وهذا يعنى أنها تشمل الذاكرة طبقا للتعريف الذى قدمه بيبير جانبيه.

وليست الإشارة إلى جانبيه إشارة عفوية، ففى البرنامج الدراسى لعام ١٩٧٨ حول «تطور الذاكرة وفكرة الزمن» أستطعنا أن تفهم على نحو أفضل أن السيرة أو بمعنى أصح: النشاط المتعلق بالسيرة، يلمح إلى مرحلة متطورة جدا من ذاكرة الانسان ومن ذاكرة أسلافه. ومن الضروري بادىء ذى بدء أن تكون ثمة ذاكرة، فذلك ابتكار بشرى حديث ويعبرى توصلت إليه البشرية - كما يقول جانبيه، وهو يختلف تمام الاختلاف عن مجرد التكرار، ويتيح للآخرين الحديث عما لم يروه أو يجربوه ابدا، وهو ما يسمى بنشاط الحارس الذى يعود لكى يبلّغ رئيسه بما شاهده وحده.

غير أنه من الضروري أيضا أن تصل الذاكرة إلى مرحلة الرواية - أو الحكاية وهو النشاط القادر على حفظ الأحداث المتعلقة بالشخص الذى اختفى من الوجود. وكما يبين جانبيه، فإنها الحكاية، وليس مجرد السرد، هى التى كونت البشرية، غير أن راوى السيرة ينهى أن يكون قادرا على وضع أحداث متعددة فى مواضعها من حياة نفس الشخص، وأن يبنى عليها شكلا ويعطيها محتوى على مدار الزمن اللازم حتى تصل إلى مستمعيه الذين لم يسمعوا أو يروا أيا منها. وهذا ما يسميه جانبيه «التحكم فى سلة التفاح» وهو أمر أكثر صعوبة وبالتالي أعلى مرتبة من حمل السلة أو حمل التفاح.

وفى النهاية من الضروري أن يتخذ هذا التعدد فى الأحداث شكل سلاسل منتظمة، وبعبارة أخرى. كما يقرر جانبيه مرة أخرى، أن يستحدث زمنا للقصة ولا سيما لفكرة الحاضر على نحو أكثر تعقيدا من مجرد معنى الاستمرار.

فإذا كانت السيرة هى هذا النشاط المركب، فمن الممكن أن تساورنا شكوك عديدة عن مدى مطابقتها لما هو مباشر فى الحياة. وهناك شكوك أخرى حقيقية أيضا فيما يتعلق بمطابقة السيرة مع كل ما هو خاص وفردى فعلا فى هذه الحياة، لأن السيرة ليست حقيقة ذات طابع إنسانى متطور فحسب، وإنما هى أيضا وإلى حد كبير، هدف اجتماعى.

ولقد أبرز جانبيه الطيبة الاجتماعية للذاكرة ولكل ما يشق منها. ويُعد توجيه عملية السرد والسيرة في حد ذاتها عملا اجتماعيا بارزا. وحتى إذا قبلنا، دين إثارة مشاكل، القيمة الاجتماعية لحكاية الحقيق، ففي مقدورنا أن ننزع وعن حق في صلاحيتها كسيرة مع ما تبديه من اهتمام أساسي بالأشياء التي اختفت وأصبحت عديمة الجدوى بدهاءة. وقد يكون هناك مبرر مشروع لهذا الاعتراض إذا كان راوى السيرة يرمى في الأساس إلى تقديم معلومات حقيقية عن شخص توفاه الله أو أن يجعل هذا الشخص مفهوما على نحو أفضل من جانب من يجهلونه عادة. غير أن هدفه يكون عوضا عن ذلك لا مجرد التنبيه إلى معلومات إضافية لا داعي لها، وإنما إثارة مشاعر من لم يكونوا موجودين أثناء جهود الشخص الذي تروى حياته وآماله وانتصاراته. ذلك هو الهدف الذي يسعى إليه راوى السيرة الذاتية وهو جائزته - وهو أن يعيد إلى الذاكرة - في شكل اجترار مترو - كل هذه التجارب المفيدة التي شعر بها على نحو هامش إلى حد ما أثناء حرارة الفعل والتي يحاول أن يعيد النظر فيها وأن يتنوقها إلى أقصى حد من جديد.

إن الدلائل التي تشير إلى الطابع الاجتماعي لراوى السيرة متعددة وسوف تقتصر على عدد قليل منها. وأولها بلاشك وجود تاريخ للسير وأن كل مجتمع لديه السير التي يفضلها. وربما لم تكن لدى المجتمعات الأولى سوى سير الأكله، ولكن سير رجال الدولة والمخطباء ظهرت أيام بلوتارك. ويظهر عصر النهضة وفاسارى* كان للفنانين سير حياتهم. وحوالي منتصف القرن الثامن عشر نما اهتمام خاص لسير رجال الأدب، كما بين بونيه. ولم يصل نجوم الترفيه إلى هذه المكانة إلا حديثا. وتساعد السير في بعض الأحيان على فهم الأفراد ممن تركز للحديث عنهم، إلا إنها تساعد أيضا على فهم المجتمع الذي أنجبهم.

وليس هناك ما يصور اليوم بوضوح كيف أن السيرة تنطوي على قيمة اجتماعية وتسهم بقوة في تعزيز مكانة بطلها أكثر من الاهتمام الغيور الذي يقوم به المشلون والممثلات لكي ينتجوا (وقد نتجوا فعلا) سيرة ذاتية خيالية على نحو ما. وهكذا فإن السيرة في حد ذاتها يمكن أن تكون مصدرا للصراع على نحو طبيعي تماما. وقد كرس روسو محاوراته للحديث عن مؤامرة السير الذاتية الزائفة المليئة بالافتراءات التي نسبت إليه، وطلب أن تُشرح جثته بعد وفاته لكي يثبت أنه لم يكن بالشخص الغارق في الملذات كما اتهم. وإذا أردنا بصدق أن نعرف حقيقة إنسان فإن جسده أكثر أهمية من

* فنان إيطالي : رسام ومهندس معماري وراوى لسير الفنانين (١٥١١ - ١٥٧٤). (المترجم).

السيرة أو الحياة كقصة

قصة حياته. وبعد ذلك بمائة عام طلب الرئيس شريبر Schreber أيضا أن تشرح جثته بعد وفاته لكي يجلو وجه الحق فيما يتعلق بقصة حياته من خلال ما يُزعم عن شذوذه جهازه العصبي.

ليس هناك إذن ما يشير الدهشة في القول بأن السيرة تخلق استراتيجية، وهي لحظة حاسمة يختار فيها رجل عظيم راوى سيرته: يزويل بالذبة لجونسون، واكرمان بالنسبة لجوته. وقد ذكرت الصحف في الآونة الأخيرة أن الرئيس ر. ان قد اختار لتوه راوى سيرته. وبالمثل هناك مشكلة قيام راوى السيرة، الذي يعين نفسه لذلك، باختيار الشخص العظيم. وهناك افتتان معين بأداء دور هنا، وهو افتتان إيجابي في الغالب، ولكنه يكون سلبيا في بعض الأحيان كما في حالة ولسون في الدراسة التي كتبها عنه بوليت في انساق حقيقي مع آراء فرويد بشكل أو بآخر.

وأحد الانجازات التقنية البشرية وأحدث ابتكار لها هو أن السيرة تجد من التقدير لدى الشخص الذي تروى قصته، إذا كان لا يزال على قيد الحياة، مثلما تجد لدى من تروى لهم هذه السيرة نظرا لمكانته الاجتماعية. غير أن السيرة دخلت في العقود الأخيرة عصر الشك

هناك السيرة

إن الشك المعنى هنا ليس له علاقة بما هو محتمل من عدم الدقة في كتابة السيرة. ولا ريب أن هناك سيرا زائفة، ولكن قد يكون الحفاظ على السير الحقيقية وتصحيح السير المزيفة فيه الكفاية. والمشكلة تلمس بالأحرى سلامة مفهوم السيرة وجنوده. أنها ليست مشكلة الحقيقة، ولكنها مشكلة حق، الحق في المطالبة بتصوير حياة، بل معايشة تلك الحياة.

ولاشك أن النقد الأدبي المعاصر، أو ما أصبح عليه الآن هو الذي جلب ذلك الشك بتساؤله عما إذا كانت سيرة مؤلف ما قد ساعدت على فهم أعماله. إن هذا الافتتان بسيرة حياة مؤلف (وسيرته الذاتية أيضا، ويقال أن الكلمة مأخوذة عن سوذي Southey عام ١٨٠٩) الذي ساد في القرن الثامن عشر، قد تحول على يد سانت ييف في القرن التاسع

عشر إلى هدف علمي، وأصبح من المتعذر أن تفسر حياة المؤلف أعماله. ونحن نعلم أن رد الفعل المضاد الذي يادر به المؤلفون أنفسهم - مالا رمية - وغاليري (أى شيء يمكن أن يلاحظه التاريخ لا دلالة له) وكذلك بروس - قد تبلور في إطار النيوية في الستينيات. إن جانباً كاملاً من النقد الأدبي قد نحى الكاتب الحقيقي عن عمله معتبراً ذلك العمل نصاً خالصاً مجرداً من المغزى النفسى كسيرة وبذلك يخلو من الحتمية السيرية - وعندما يستنتج جبرار جينيت أن ستندال هو الاسم المستعار لمارى هنرى بيبيل، فإنه يشجب «وهم السيرة».

ومن المؤكد أن ذلك لا يمنع العدد الذى يتزايد باستمرار من السير المتاحة والتي ما برح افتتاح جمهوره القراء بها يشدد، حتى قبل الاضمحلال الراهن للنيوية. غير أن ذلك الافتتان ربما كان افتتاناً بالمعبر، الذى إن أخذنا الجزء بوصفه ممثلاً للكل، بفشل على وجه التحديد في تعريف الأخير. هل تساعد سيرة حياة المؤلف على فهم أعماله الأدبية، أم أنها تقودنا إلى التفاضل عن اللغز بمعنى اختزال تلك الأعمال إلى كونها مجرد نتاج لحياة، عن طريق ذات الوهم الطبى الذى حداً بالبعض فيما مضى إلى الاعتقاد بأن التفكير هو نتاج للمخ بل حتى إفراز منه؟

ولا يقتصر تأثير الشك على فعالية السيرة، وإنما يمتد تأثيره أيضاً إلى طبيعتها. إن السيرة قصة ولكن ما هي القصة؟ من الواضح أن القصة قوامها تقرير سلسلة من الأحداث بطريقة - منظمة على نحو مؤقت، سواء اختيرت تلك الأحداث بحرية - في القصة الخيالية أو كان تتابعها الفعلى مسجل في سرد السيرة أو السيرة الذاتية. وبهذا تكون القصة حقيقة متعادلة في الزمان (غير متزامنة).

ولكن عن طريق التحليل النيوي للمدرسة الروسية، وأعمال ليفي شتراوس وبارتيز وريموند، أضيف إلى القصة نسق متزامن في ظل النسق الظاهري المتصادم في الزمن (غير المتزامن). فالقصص تخضع لبناء خفى إلى حد ما، لشريعة أو نظام، أما التنوع غير المحدود الذى ينسب إليها فهو في حقيقته محصور في حدود ضيقة، إن القصة هي بالدرجة الأولى نص تركيبى، وهي أكبر من مجرد عرض لصدقة عشوائية. هذا التحليل النيوي والبناء التركيبى الذى تلقى القصة عليه الأضواء يمكن وضمهما في مستويات مركبة بهذا القدر أو ذاك. ويبدو أن كل قصة، حسب تفسير كل من تودوروف وجرياس على سبيل المثال، قوامها ثلاثة أنواع من العلاقات لا تقوم بين الشخصيات ولكن تقوم بين من يمثلون الشخصيات: رغبة ذات البطل في سبيل هدف ذى قيمة، اتصال المعطى

السيرة أو الحياة كقصة .

بالمثلقى، العون الذى يقدمه المساعد أو العقبة التى يضعها الخصم فى الصراع.

وليس مهما فى الحقيقة سواء آثرنا نصا أو آخر من التحليل البنيوى. فالمسألة الجوهرية هى أنه إذا كانت السيرة قصة - وإنها كذلك - لا يعتمد بنيتها إلا اعتمادا ثانويا على البطل المختار وعلى القضايا الخاصة المتعلقة بحياته، فإنها تتبع فى الأساس قواعد نوع من الأدب هو القصة. وهذه الطريقة يمكن لكل سيرة أن ترمج مسبقا طبقا لرسم يمانى أو تخطيطى مفرد وشامل: على سبيل المثال، البطل وهو ينشد قيمة معينة. ويعبارة أخرى فإن السيرة بسبب كونها قصة لا تحدد نفسها بالقواعد الجوهرية لحياة الشخص الذى تروى قصته، وإنما تخضع لقواعد النوع الأدبى الخاص بها سواء كان ذلك الخفوض أفضل أو أسوأ.

وهناك نقطة ضعف أخرى فى السيرة تتمثل فى اتخاذها من الحدث وسيلة اختبار، وأن قصة السيرة سرد للأحداث. غير أن الأهمية التى اتخذتها فكرة الحدث - فى ضوء التطور الذى طرأ مؤخرا على «أسلوب أحداث الحياة» كان لها تأثير مضاد كنهج فى النظر إلى الأمور يتسم بمزيد من النقد. وثمة حلقة دراسية نظمها جاويوتات وفيديدا عن هذه الفكرة عبرت عن موجات من التردد، وكما قال كوترو، فإن الحدث ليس مفهوما منزها عن الشكوك، ولما كانت السيرة تتأثر بالأحداث بالضرورة، فقد تصبح هذه الأخيرة «كعب أخيل» بالنسبة للسيرة.

والنقطة الجوهرية، أن الحدث، على النقيض من التعريف المألوف، هو أبعد من أن يكون مجرد ما جرى للموضوع. وأحد أسباب ذلك هو أن أحداثا كثيرة يثيرها الموضوع وينتجها جزئيا على الأقل بوعى وعلائية فى بعض الأحيان وأن يكن أيضا بطريقة خفية فى أحيان أخرى. وفى الحالة الخاصة وإن كانت فؤذية والمتعلقة بالعلاج النفسى فى المستشفى التى عاناها الموضوع بسلبية واضحة. بل حتى أنها قد فرضت عليه، يبين لنا فونتانا بكل الوضوح بإنها غالبا ما تشكل عنصرا خاصا، اختير دون وعى تقريبا من خلال استراتيجية للتكيف مع موقف صار من الصعب احتماله.

ولكن بصفة عامة، فحتى إذا كان الموضوع لا ينتج الحدث، بوعى أو بدون وعى، فإن الموضوع هو الذى يشكل الحدث فى حد ذاته، على الأقل لأن تجزئة التجربة المعاشة إلى وحدات من الأحداث لا يمكن إنجازها فى الغالب إلا من خلال الإشارة إليه (الموضوع). وربما كانت معركة ووترلو حدثا مفردا بالنسبة لنامبليون، أما بالنسبة لغابرياس فقد كانت سلسلة كاملة من الأحداث: سماع أصوات نيران المدافع، مقابلة مستول

المقصف، مرور الأمباطور، الحارس فوق الجسر، الجرح الذي أحدثه جندي سلاح الفرسان في الذراع.

وفي الاحتام فإن الحدث لا يكتسب أهمية إلا من خلال دلالتة بالنسبة للموضوع. وهذا هو السبب في أن مناهج أحداث الحياة عند براون بدأت ترفض قوائم الأحداث المسبقة وإن تمهد إلى أحد الخبراء - على أساس إجراء تعامله مع الموضوع - بمسؤولية تقرير ما إذا كان الحدث يعتمد على نوع ودرجة التهديد التي مورست من خلاله من عدمه.

ولكن إذا كان الموضوع هو الذي يحدد الحدث على هذا النحو، فإن السيرة تسقط في دائرة خبيثة: فهي تتضمن الموضوع عن طريق سرد ما حدث له، ولكنها لا تستطيع أن تحكى ما حدث إلا بعد سماع مسبق من الموضوع.

استخدام السيرة في الطب:

كان الأطباء يبدون على الدوام اهتماما بالسيرة الذاتية لمرضاهم، وهم جديرون بالشناء لذلك، لأن الشخص المريض، وهو الشخص العادي، على النقيض من الشخصيات العظيمة، ليس لديه شيء غير عادي يحكيه سوى مرضه. ولكن بدلا من السعي إلى معرفة الحقيقة من خلال تاريخ سير المرض، فإن سعي الطبيب إلى معرفة ماضى الشخص أو سيرته الذاتية ينحو به إلى تفضيل، بل والاقتصار على الاهتمام بالعوامل المرضية في السيرة لا بالسيرة ككل. وأحيانا يسعى الطبيب النافذ الصير مع شخص مريض ينفق وقتا طويلا جدا في سرد تفاصيل لا صلة لها بحياته العادية ويسعى الطبيب إلى معرفة تاريخ المرض أو الأمراض بدلا من تاريخ الشخص المريض نفسه حتى ولو لم يسفر البحث في تاريخ سير المرض عن الوصول إلى الجوانب الجليلة التي حققتها مجلة «الوقائع الصحية» للملك العظيم يوما بيوم في الفترة من عام ١٦٤٣ إلى ١٧١١. ولا يتحقق اهتمام فعلى بالسيرة في وحدتها الكاملة إلا على يد أطباء النفس، والأطباء المتخصصين في علاج النفس والجسم وكذلك الأشخاص ذوي المعارف العامة، وهم الأطباء الذين يسمون بما ينطوي عليه المرضي من معنى حتى مع وجود نقاط أخرى متنوعة للاهتمام.

وهنا سنتنصر على إيراد ملاحظات عديدة حول استخدام السيرة في مجال علم

السيرة أو الحياة كقصّة

النفس. ففي الحلقة الدراسية المشار إليها، استعرض بحث رائج لجلايس سوين الاستخدامات الناجحة للحدث في تاريخ علم النفس، وأقرت فيه بطريقة مخططة ثلاث مراحل. وفي البداية كان الحدث عند باتيل، على سبيل المثال، هو كل شيء أو يكاد أن يكون كذلك، لأنه مفردة، وبذاته يمكنه إحداث الجنون. ويتطور فكرة رد الفعل وشرط رد الفعل، كان من الضروري إفساح المجال للموضوع - الذي يشارك في الحدث - في العلاقة السببية للجنون - وفي الوقت الحاضر تؤدي سيادة البنية النفسية إلى تقليص الحدث إلى الحجم المناسب، ولم يعد الحدث يزيد عن كونه الحقيقة الكاشفة، والمرأة التي يرى الموضوع ذاته فيها ويصبح ما هو عليه، وما كان عليه باستمرار في الحقيقة (تقريباً)، وهو الشيء الذي يفسر هذا الأحجام الشديد الذي تثيره مناهج أحداث الحياة. ولا يفلت تاريخ علم النفس في تقديره لدور الحدث أن يشير دور النقد الأدبي المكرس في المقام الأول لوهم السيرة ناتياً بنفسه بعيداً عن ذلك في الوقت الراهن، وما على نحو مفرط بعض الشيء. غير أن هذا أيضاً جانب من جوانب تطور فرويد لأنه خضع لفترة لهللا الوهم السيري بنظريته عن الصدمة الجنسية في الطفولة قبل أن يتخلى عنها فيما بعد.

وكان لاستخدام السيرة أيضاً في أحد ميادين علم النفس الرئيسية وهو ميدان «الذهان» تاريخ مفيد من الناحية العلمية. فلقد ظل الذهان لزمان طويل ينظر إليه كمرض مماثل بدقة للأمراض التي يعالجها الطب الجسدي ووضع بذلك في مكان ما خارج السيرة. كما أضفى علم الأمراض النفسية على يد جاسبرز أهمية حاسمة على السيرة في مجال تحديد الذهان حتى ولو كان استخدام السيرة سلبياً في جوهره. ويرى جاسبرز في الواقع أن الذهان يوجد عندما توجد عملية، أي عندما يحدث توقف وانقطاع للسيرة، عندما يكون من المتعذر فهم الحاضر الذهاني بعيداً عن الماضي الذي سبقه. والعودة إلى السيرة ضرورية من أجل التعرف على الذهان، وبالتحديد بسبب توقف الإبلاغ.

وقد نُسخ موقف جاسبرز عندما تم الاعتراف بأن السيرة تساعد على فهم الأمراض الذهانية وعلاجها. غير أن المسألة ليست مسألة السيرة الخارجية المتعلقة بالحدث، بل بما يسميه بتزافجر السيرة الداخلية المتعلقة بالموقف. وأن تعيش معنا أن توجد داخل موقف أو أن تشكل موقفاً Situationing أو (Situieren) إذا استخدمنا مصطلح تيلينباخ. إن السيرة هي تتابع المواقف التي يترتب كل منها على الموقف الذي سبقه متجاوزاً إياه بالتقدم عليه. ويحدث الذهان عندما لا يتم تجاوز موقف من المواقف، وعندما يبقى هذا الموقف جامداً، ويعجز عن تحريك السيرة (بدلاً من تحطيمها كما يرى جاسبرز) ويخضع نفسه لكل التطور السابق. ولكن هذه السيرة ليست هي ما يحدث

للموضوع، وبدلاً من ذلك فإنها تفهم فيها صحتها كصورة ذهنية عن الذات.

وبهذه الطريقة نستطيع أن نصل إلى صياغة مفارقة إلى حد ما يمكن أن تكون بمثابة خاتمة فيما يتعلق باستخدام السيرة في علم النفس، واستخدامها بالقطع في غيره من هو « ولكن علينا بدلاً من ذلك أن نقول «أعرف من هو الشخص وسوف يكتك رواية سيرته».

أوتور تاتوسيان

مستشفى تيمون مرسيليا

PRINCIPAL REFERENCES

- BINSWANGER, L. *Leberfunktion und Innere Lebensgeschichte*, 50-73, *Ausgewählte Vorträge and Aufsätze*. Vol. I, Bern, Francke, 1947.
- BONNE, J.C. *Le fantasme de l'écrivain*. Poétique, 1985, No. 63, 260-277.
- BREMOND, C. *Logique du récit*. Paris, Le Seuil, 1973.
- COTTRAUX, J.; JUNET, C. *Deux personnages au-dessus de tout soupçon: stress et événement. Une enquête méthodologique et clinique*, 145-152, in J. Guyotat and P. Fedida, 1985.
- FONTANA, A.F.; MARCUS J.L.; NOEL, B.; RAKUSIN, J.M. *Prehospitalization Coping Styles of Psychiatric Patients The Goal-Directedness of Life Events*. J. Nerv. Ment. Dis., 1972, 155, 311-321.
- GUYOTAT, J. and FEDIDA, P. (eds.). *Événement et psychopathologie*. Villeurbanne, Simep, 1985.
- JANET, P. *L'évolution de la mémoire et de la notion de temps*. Paris, Chahine, 1928.
- JASPERS, K. *Allgemeine Psychopathologie*. (7th Ed.) Berlin, Springer, 1953.
- SWAIN, G. *De la marque de l'événement à la rencontre intérieure. Images populaires et conceptions savantes en psychopathologie*, 55-64. In J. Guyotat and P. Fedida, 1985.
- TATOSSIAN, A. *La notion d'événement: de la phénoménologie à la méthode des "life-events"*, 49-53 in J. Guyotat and P. Fedid, 1985.
- TELLENBACH, H. *Melancholie* (4th ed.), Berlin, Springer, 1983.

الاختلال العقلي البيوجرافى فى الهذيانات المزمنة

فى ذكرى ميشيل فوكولت

سنحاول فى هذه الصفحات القليلة أن نقوم بتحليل العلاقات التى تنشأ لدى الشخص المصاب بالهذيان المزمن delirious person بين نفسه وبين سيرته كما يعرفها ويعايشها، والتى يربط نفسه بها وتسيطر عليه دون أن يعرفها. وثمة ملاحظات قليلة لا بد من تقديمها لالتقاء الضوء على المصطلحات المستخدمة قبل أن نخوض فى غمار هذا الموضوع. ونحن نفضل تعبير «الهذيانات المزمنة» chronic deliria فى صيغة الجمع، بدلا من استخدام كلمة «ذهان» "psychosis" التى تستخدم فى صيغة المفرد. والواقع أن المصطلح الأول عيادى (كلىنيكى)، ومن ثم فإنه لفظ واقعى، بينما يُعتمد المصطلح الثانى من النظريات، وبخاصة لأن المصطلح الأول لا يعنى بشكل مباشر وحدة فى الأداء فى مقابل التنوع الفعال للظاهر من الأعراض. وأكثر من هذا فإن الصفة الاسمية «ذهانى» "psychotic" عرضة لخطر تقديم فروض مسبقة مخبوءة بطريقة غامضة، كما أنها تعمل على إعادة إحياء الوحدة القديمة المزعومة بينها وبين الاختلال العقلى mental alienation الذى استبعده ج ب فالرث فى أواسط القرن التاسع عشر.

ترجمة يوسف ميخائيل أسعد

وعلينا أن نلاحظ أيضا أن لفظ «سيرة» "biography" يحتل مركز علم معاني الكلمات الذي تحتله المترادفات المتقاربة مثل لفظ السيرة الذاتية "autobiography" الذي يعنى أن المرء نفسه يكون مؤلف سيرته، ومثل لفظ «المفكرة الخاصة» "private diary" الذي يعنى كتابة المذكرات اليومية دون أن تجمعها وحدة تركيبية تساق فيها، ومثل «الاعترافات» confessions التي تستميل القارئ للتجاوب مع الكاتب، سواء كانت تلك الاعترافات أوغسطينية أم روسية، وأخيرا المذكرات "memoirs" التي تتطلب وجود مسافة زمنية بين حدوث الوقائع وبين وقت تذكروها. فكما هو الحال لدى فكتور هيجو في «أشياء شاهدناها» Choses vues أو لدى جابريل مارسيل في «الأجنحة المتناظيرية» Metaphysical diary فإنهما يعيلان قصة كلا منهما إلى شأن من شؤون التاريخ أو إلى موضوع للتأمل الفلسفي. ففي كل حالة مع ما بين الحالات المتباينة من اختلافات، فإن المسألة ليست سوى تحديد الوجود الذاتي للمرء الذي يبدو له قواما كليا داخلها وقادرا على إحالة ذاتية المرء إلى حكاية متصلة السياق.

والواقع أن هذا اللفظ في الفرنسية - كما هو أيضا في اللغات التقليدية أو في لغات الثقافة المعاصرة الرئيسية، وأيضاً في اللاتينية كما هو الحال لدى دانتي الجيوري في كتابه المسمى Libro della memoria وفي الألمانية كما هو الحال لدى جوته بكتابه Dichtung und Wahrheit إنما يشير إلى كل من طريقة التأليف وإلى المضمون. فهو يشير من جهة إلى الجهد الداخلي للفكر الذي يستهدف فهم كل الوجود كزمانية مفردة. ومن جهة أخرى فإنه يسلم بأن هذا الكل يؤلف نوعاً من الوجود الذي يتميز عن حركة الوعي التي تسعى لأن تمسك بزمامه. وهذا ما ينشد المرء نفسه استدعاء باعتباره أنه الوحدة الزمانية التي ما يقوم كاتب السيرة بالتعبير عنها. ومن المؤكد أن السيرة تسبق في الوجود عمل كاتبها، حتى لو كانت تشكل - في الكتابة التاريخية المعاصرة - نوعاً أدبيا أقل قيمة. اللهم إلا إذا نحن قبلنا ما كتبه بروديل عن بيوجرافية البحر المتوسط في القرن السادس عشر. فكل شخص يعزو نفسه إلى سيرة معينة، هي ذكرياته بالتأكيد، وهي الذكريات التي تقتلكه أكثر بكثير مما يملكها، وهي التي لا تستند إلى شيء سبق أن دون. ومن المألوف أن تظل الذكريات كل يوم مبهمه حتى انتهائها الأجل. ويعزو فيرانتى ذلك بكثير من القسوة في المشهد الأخير من مسرحية «الملكة المائتة» La Reine morte «في هذه المدة المتبقية لي قبل أن يموت السيف وينقض عليّ»، ويجتث هذه العقدة المخيفة من التناقضات المحتملة بداخلي، فإنني في لحظة واحدة قد يتسنى لي

فى النهاية أن أعرف على الأقل ماذا أكون قبل أن ينتهى وجودى».

فإذا لم نرد الذكريات إلى جماع حكاياتها الممكنة، وإذا نحن اعتبرنا الكتابة فى كلمة واحدة كشيء ثانوى يرجع إلى أصل معين، فإن السيرة تبدو الوحدة الممكنة لفترة من الزمن تنشئ تشكيل الحقيقة المتعلقة بالمرء.

ولسوف تقوم بمداورة العلاقات التى يصنعها الأشخاص مع سيرهم الذاتية من خلال تسجيل هذياناتهم المزمنة. وبإحدى ذى بدئ علينا أن نضع أنفسنا خارج النطاق الحقيقى للمرض العقلى وأن نتصور بصفة مؤقتة الأسئلة التى يثيرها الاستيطان والزمانية وما أطلق عليه سارتر جرياً وراء هوسرل «تعالى الأنا» ego transcendence of the ego. ولسوف يتسنى لنا بعد ذلك أن تلج ميدان الطب النفسى لتحليل تطور العلاقات بين المرء وسيرته، وبخاصة الجوانب المتعلقة بالبارانويا (الضلالات) والشيزوفرينيا (الانقسام). وسوف نلاحظ أخيراً آثار هذه الاعتبارات فى المفاهيم الخاصة بالمعرفة المتعلقة بالنفسى مباشرة.

٩ - خارج نطاق المرض العقلى:

إن السيرة - حتى قبل أن تصبح كتابة مسلسل زمنية - هى من جهة شئ يبدل فيه الكاتب مجهوداً معيناً مناسباً لمعرفته بذاته، أو ربما يبنى تلك المعرفة بناءً، وهى من جهة أخرى شئ لا يعتمد وجوده برمته لا على هذا الجهد، ولا على هذا البناء. وطالما أن الأمر كذلك فإن هذا البناء لا ينتج السيرة، بل أنها توجد قبل أن يوجد البناء. من هنا فإن السيرة ترتبط كل الارتباط بالسيرة الذاتية (التي يكتبها صاحبها)، ومن ثم فإنها تكون متعالية. ذلك أن المرء لا يستطيع بحال أن يصير مسيطراً عليها قامة، كما أنه لا يقوم بتشكيلها، حتى برغم أن خداع الشغافية والخوذة يلعبان دورهما فى وقت مبكر جداً. إذن فعلينا أن نلاحظ إلى أى حد تعمل النصيحة التى تقول «اعرف نفسك» على المبادأة بشكل متضاعف بين المرء الذى يكرهها لنفسه، وذلك لأن تلك الذكريات تصدر عن مكان آخر، كما أنها تعزى إلى ضمير منعكس يعود على الفاعل. وهذا هو الذى يدفع بنا إلى محاولة تحديد الدور الذى يلعبه الاستيطان من جهة وما لا يستطيع أن السيطرة عليه من جهة أخرى.

لا يقدم قاموس ليشريه E. littré سوى ذكر موجز للاستبطان فيقول إنه «لفظ تعليمى يشير إلى فحص دخيلة المرء» (١٩٨٢ المجلد الثانى ص ٣٢٩) أما بى. روبرت (١٩٨٢ المجلد الخامس ص ٧١٢) فإنه يقرر أن اللفظ الفرنسى للاستبطان قد استعير من الإنجليزية حوالى عام ١٨٣٨ بعد أن استحدث الإنجليز لفظة جديدة هى -introspi cere وهى تعنى فى اللاتينية «التطلع إلى الداخل». بيد أن هذه الأصول بعيدة اليوم عن الأذهان ولا يكاد يكون لها دور إيجابى. فاللفظ الإنجليزي يحمل معنى «الجلوس إلى الذات» وأيضاً «فقدان السيطرة على الذات»، بينما لا يحمل اللفظ اللاتينى in-trospectio هذين المعنيين، بينما نجد أن المدرسة الاسكتلندية بزعامة ث ريد، ود.ستيوارت ومدرسة جون ستيوارت مل فى التلاعبات قد طواها النسيان. أما لفظ «الاستبطان» فى الفرنسية فقد لقي نهايته ابتداء من مئة دى بيران الذى لم يستخدمه على الإطلاق. إلى أندريه جيد، وش. دى بوس، وأيضاً م. بروس، وه. ف. اميل. ولكن من الممكن تلخيص أكثر جوانب اللفظ ايجابية بهذه الحكمة التى نوردها من الأخلاقى l'Immoraliste (١٩٠٢) «إنى أسبهك يا الهى لأتلك خلقتنى هكذا مخلوقاً يستحق التقدير»، وأيضاً فى آلاف الاستراتيجيات الأخرى لتعزية النفس لدى اكتشاف الأنا أشياء مقبلة للغاية بداخله.

ونحن لا نستقدم المزامير (الزبور) (١٣٩:٤)* وب. بسكال (طبعة ١٩٦٠ ص ١١٢٦) إلا لكى نتذكر أن الاستبطان لا يشكل سوى إمكانية الوجود الإنسانى المجاوز للزمانية فحسب، بل أنه يشكل أيضاً نشاطاً ثقافياً محدداً من الناحية التاريخية. فهو جزء من تلك الطرائق المتعلقة بالوجود والفعل بحيث أن م. فوكولت قد أقام بحق فى دراساته بصدد ما أسماه «الاهتمام بالذات» (١٩٨٤ ص ٥١ - ٨٦) أول حركة دفعت إلى العودة إلى الاهتمام بحياة المرء الذاتية. فلا بد أن تكون هناك حضارة محيطة بالمرء تصور العالم و. دلثى Weltanschauung كما يقول وضرب فى اثره ك. جاسبرز، وذلك حتى يتسنى الاتفاق على طريقة ينظر بها إلى العالم، ولا بد من وجود استعداد

* «احمدك من أجل أنى قد امتزت عجا. عجيبة هى أعمالك ونفسى تعرف ذلك يقينا» الكتاب المقدس ص ٩٣. المترجم.

مسبق لذلك، وهكذا فإنه فى نهاية القرن العشرين وحتى لا يبدو لنا الاستخدام المتكرر للفظ أستيطان بمثابة ممارسة تلقائية للوجود الإنسانى يمكن أن يوظف دائما وفى كل مكان، على الأقل عصر القردة الجنوبية، وإنما كنشط من أنماط السلوك لم تعرّفه ثقافات كثيرة، لدرجة أن بعضا منها قد بلغت حد تحريره، وأخيرا فإن ثقافات قليلة اعتبرته شيئا مشجعا أو هادفا للنفع.

والواقع أن كلف المرء بذاتيته، والاعتقاد بأن من الضرورى أن يعرف المرء ذاته، إنما هو جزء من الثقافة التى نحيا فى إطارها. تماما كما ينطبق موقف نارسس على هذه الثقافة. فالترجمية تبعا لتذوقات كل شخص تستطيع أما أن تزين جيدا أحد الوقائع الممكنة، أعنى المخاطرة بالإنفاس فى الفحش، أو أخذ الحذر منها، كما لو أن الاستيطان قد صار هباء بالنسبة للكشف عن بدايات الترجمة (G.W.X, pp. 138 - 171) (S.E., XIV, pp. 67 - 104). ويصبح الشئ المتبقى الذى يمكن عمله هو أن ينشد المرء معرفة نفسه، حتى بالرغم من أنه من الضرورى أولا أن يحب المرء ذاته، ولو بعض الشئ. ولا تبدو لنا أهمية هذه الملاحظة فى اعتمادها إلى حد بعيد على حقيقة أن الممارسة العملية للاستيطان تفترض الرضا بالذات وأيضا وضوح الرؤية فيما يتعلق بها. ففى التحليل الأخير، فإن ذروة ما ينعكس عن الفعل، فى اللغة الفرنسية فى القرن العشرين، يجب أن يكون - بالتأكيد - التعبير المسهب *selsuicider*، بينما تقال فى اللاتينية - على نحو أكثر اختصارا - *ipsium occider*، تماما كما فى اليونانية وبالنسبة لنا فيبدو أن من الأهمية بمكان أن نتذكر إلى أى حد إنها مسألة اهتمام بالنفس يمكن أن تظهر فى ثقافات معينة فحسب، ومن خلالها، فقط بواسطة عوامل أو وسائل معينة تضع نفسها فى مواقف الامتياز، حتى عندما تقدم الدليل على أنها من الخطورة بمكان.

والواقع أن الذات يمكن أن تتحدد فى ألفاظ متباينة مثل *الأنا ego*، وأنا *I*، ونفسى، *myself* مع ما فى ذلك من صعوبات تخلفها لغات مثل اليونانية واللاتينية والإيطالية، وهى اللغات التى لا تستخدم الضمير الشخصى أمام الفعل، أو لغات مثل الألمانية والإنجليزية التى تدأب على استعماله فى حالة الرفع، مما يجعل الفرق المألوف لدى الفلاسفة الفرنسيون بين *Je* و *moi* يبدو مستحيلا. فلفظ *soi* يبدو إذن كشيء موجود، وكشيء يمكن معرفته، وكشيء موجود معروف لنفسه. أما بالنسبة لكلمة ذات *Self*، فقد أدت دورها زمنا طويلا مع الطيارين خلال الحرب العالمية الأولى كاختصار لعبارة *self*

induction (الحث الذاتي) في إشارة إلى أجهزة الاستقبال البللورية، لا إلى جلب الهسمات بحق وبدون حق وتظل الحقيقة قائمة وهي أنه بالنسبة للاستبطان فإن الأهمية التي أضفيت على الذات وتقدير الذات بشكلان شروطا «قَبْلِيَّة» لاحتمال، كما لو أن - في ممارسة «بعدية»، هذه الذات تصير في النهاية شيئا فشيئا نوعا من الشيء الذي يستطيع المرء معرفته موضوعيا، أعنى في وضع خارجي قاما، ولكن ليس بكثير من الرضا.

الذات والسورة : وطالما أن الطموح إلى المعرفة منظم قليلا، فمن الواضح أن الرغبة في معرفة معينة حول الذات تهدو - كنتيجة للافتقار إلى القدرة على توجيه الذات إلى واقع محدد خارج الزمان - وكأنها موجهة إلى مستقبل مؤكد للذات يسلم بأنه ذاتي الأهمية. فالرغبة - وربما الوهم - تهتم بتروح معين من الاتفاق المؤقت - المقترب زمنيا - بين الجهد الذي أبذله للإلزام بذاتي عند تقديم ذكرياتي الذاتية وبين حلول ذلك في سيرتي الذاتية. فهذه السيرة الذاتية تقدم بواسطة هذا الجهد، وهو جهد يمارس في إطار الزمان. ففي كل لحظة أستطيع أن أعتقد أنني أدرك ما أكون عليه، فأكون على وعي بذاتي. بفضل التزامن المفترض، وبفضل مطابقة الهوية المتأصلة في ذاتي كطريقة للإيضاح ويبنى كواقع تم إلقاء الضوء عليه - فهذه الملازمة تضمن وضوح هاتين العمليتين.

على أننا إذا ما حاولنا تجنب ما يشير الشفقة والرثاء في الأدب للملك فيرانتى الذي سبق أن اقتبسنا لقرة منه، فإننا نستطيع أن نستخدم وصفا ظاهراتيا (فينومينولوجيا) بصفة مؤقتة. ففيما بين عامي ١٩٠٤، ١٩١٠ كتب هوسرل Vorlesungen zur phänomenologie des inneren zeithewusstseins الذي نشر عام ١٩٢٨ بواسطة إم. هيديجر، وهو ذا أهمية مباشرة فيما تعرض له (قارن إي. هوسرل 1964، pp41-46، E.H usserl، وميرلو بونتي، Merleau - Ponty، 1945، pp 475-481). مستخدما رسما بيانيا رائعا أظهر به أنه في كل لحظة من الزمان، فإن الماضي يتبدى بطريقتين: الأولى - يستدعي كل شخص في الحال حياته الماضية (زاعما فوق ذلك أنه يستفيد من هذه الميزة) باعتبارها سلسلة من الأحداث المتعاقبة التطور بحيث أن كل حادثة منها تصنف في علاقة بالأخرى، ومن ثم يعتقد أنها تشكل بحق شيئا مثل سيرته. ولكننا نعلم جيدا أنها كانت هي بذاتها في اللحظة

السابقة، وبالأخص، وفي السنة الماضية وهلم جرا. من أجل هذا فبالنسبة للطريقة الثانية فإن كل شخص يستطيع في اللحظة الحالية أن يستدعي تصورا لحياته السابقة، أعنى تصورا مرتبطا بالتصور الذي استحدثه في اللحظة السابقة، أو في ذلك الصباح بعينه، أو بالأمس، أو في بداية الأسبوع الماضي، أو منذ شهر، وهلم جرا. فهذه الطريقة الثانية تجعل من المستحيل في لحظة معينة فإن كل شخص يستطيع أن يدرك شيئا شبيها بجماع حياته الماضية، ويشير بوضوح إلى أن أيا من تلك الاستدعاءات للذات يمكن أن تنهق إلى أن تكون أكثر أهمية من الأخريات. وهذا يعنى كيف أن هذا الكلام المجازى المتعلق بالمتعاقب واضع التضليل. فاستدعاء الماضى الخاص بى لا يمكن أن يتلخص فيما أعمله به في اللحظة الحالية. ذلك أن كل لحظة سابقة تتضمن لحظة أخرى. وليس من استدعاء في المرتبة الثانية يمكنه أن ينتج في الاشتغال عليها جميعا، وذلك لأننا لا فلما وجهة نظر بعد لغوية metalinguistic بصدده المجموعة من اللغات المنظورة وحتى إذا برهنت كل هذه الاستدعاءات المتعلقة بالماضى الخاص بى على أنها كل يمكن احصاؤه، بأكثر منها وحدة متصلة، فليس أقل صدقا أن نقول إنى لا أستطيع أن أتوصل إلى إدراكها بطريقة تجعلنى مسيطرا ومالكا لجماع هذه الكليات. فالتأصل من جهة هو البرهان الذى يساند أحد الاستدعاءات في لحظة معينة وفي ظروف خاصة، ومن جهة أخرى فإنه يبرهن على استحالة السيطرة على جماع جميع وجهات النظر هذه.

فكيف يميز الوصف الظاهراتى في سياق الكلام شيئا مثل السيرة الذاتية ؟ أنه يظهر أن كل سلسلة متعاقبة لا يمكن أن تدرك إلا إذا تركت جانبها كل السلاسل الأخرى، وأنه في الواقع لا يوجد إدراك وظئنى لجميع وجهات النظر هذه. ومن ناحية ثانية فإن النص السبرى الذى يستطيع كل إنسان أن يحتفظ به لنفسه، والذي يعرف البعض أن يكتبه، متعاقب ومتطور بالضرورة، ولا بد أن يعمل كما لو أن هذا التطور المتعاقب قد نجح بالرغم من كل شئ في السيطرة الكاملة على ما يمكنه استدعاؤه في أفضل الأحوال فحسب. إن السيرة هدف سام لهذا الجهد، وهى لا تستطيع فقط أن تُعنى على نحو فعال بمراحل التحول أو المثولية، بل وبالمراحل التى تعزى إلى سيرة لم تُحِط بها على الإطلاق.

* الصوليبسية Solipsism وجهة نظر فلسفية متطرفة من النمط المثالى، تقول بأن الإنسان لا يعرف إلا ذاته وأحوال ذاته لأن العلم بالأشياء من أعيال العقل وتعنى ميتافيزيقيا أن الأنا وحده هو الموجود أما العالم الخارجى فهو تجهيلات للنفس وليس له وجود مستقل، فهو مجرد أفكار وتصورات لهذه النفس.

فالواقع أن السيرة تفوق أى وجهة نظر كائنة ما تكون يتسنى لنا إحرازها، ولكن وجهات النظر هذه يجب أن تشير إلى تلك الذكريات لكى تجعلنا على الاعتقاد بأننا ندركها من خلالها، بينما نحن فى الواقع لا نتجس على الإطلاق فى أن نتحكم من السيطرة عليها بالكامل.

ولقد لاحظ سارتر فى مقال له فى فبراير عام ١٩٣٩ بعنوان M. François Mauriac et la liberté «فرانسوا مورياك والحرية» أن الروايات الخيالية تتلذذ دائما بين قطبين. فهو إما أن تقوم بوصف وجود إحدى الشخصيات من وجهة نظر وعيه بها، مع كل الإبهام الذى يكتنف ما لا يستطيع إدراكه منها، وإما أن يتخذ وجهة نظر الإله الذى يعرف حقيقة كل شئ، ولا تتوقف معرفته عند حدود الأثانة أو الهو - وحيدة solipsism*. ومع هذا فإن السيرة لا تشبه هذا الموقف إلا قليلا. فبينما لا يتسنى لنا على الإطلاق أن ندرك أكثر من منظور مؤقت، فإننا نتصرف كما لو أننا استطعنا أن نضع أنفسنا موضع الإله بصدد أنفسنا. وتتخذ موقف المدركين للجوهر الذى يجعلنا مالكين للتمتع.

وهكذا تصير السيرة شيئا يتيح تحقيق أى من الانطباعات التى يمكن أن نستخلصها منها، والتى نضع نفسها خارج نطاق كل منها، والتى - برغم ذلك نزع أننا مالكون لها عندما ننسى أنها تفلت من بين أيدينا.

٢/١ ما لا نستطيع إدراكه:

دعونا نعود مرة أخرى لننظر بسرعة إلى مستوى الظواهر التقليدية. إن لدى كل شخص سيرته^(١)، بمعنى أنه كان مقدوره أن يحدد حكاية لها، ومعنى أن يعرف جيدا من يكون. والواقع أن الحكاية الجيوجرافية الشاملة التى اكتملت وقدمت بالكامل تكون على قدم المساواة مع واقع صاحبها نفسه، بحيث أن يعتقد أنه قادر على أن يعرف نفسه معرفة كاملة بفضل وعيه المتأمل الذى يستطيع إحرازه عن نفسه، كما يتسنى لعقله

(١) هذه العبارة ترجمة دقيقة لما هو مدون على أحد الأضرحة الفرعونية. للأشخاص المعتلا. يتشبهون بذلك وهم على قيد الحياة حتى يتحاشوا السوليسية والاطراء الاقتراضى (مونتزلانت، ١٩٥٤).

الموضوعى أن يؤهله لفهم الآخرين. فالبيوجرافيا هى الحقيقة بصدد ذاتية المرء، فهى متأصلة فى قوام المرء، وهى تشكل مكانة الحس المشترك (البداعة)، ولكنها أيضا الحقيقة بصدد التراث الأدبى الذى يصقل الجملة الموسية.

ومع هذا فإن الوصف الظاهراتى لهذه المحاولات لإدراك ذاتية المرء من خلال الوعى المتأمل - كما نشاهده فى المجلد الأول من كتاب هوسرل "Ideen" E. Husserl (١٩٥٠) ص ٣٠٠ - ٣٣٤) وفى مقال لسارتر بعنوان «تعالى الأنا» (١٩٦٦) 90 - pp.74 - يظهرنا يوضح على أن ذلك الوعى المتأمل إذا فهم أن كل وعى إنفا هو فى الواقع وعى بشرى، فإنه لن يستوعب المرء كموجود فى العالم، ولن يوفر المعرفة الكاملة التى قد يكشفها لنفسه.

على أن المسألة ليست مسألة النظر إلى موضوع ما على أنه غامض، ولا على أنه لغز لا يحل، ولا على أنه لا يمكن وصفه - علما بأن الاستبطان يظل دائما مرتابا فى البرهنة المزعومة التى تشدد جعل المشاركة فيه بمثابة شواهد لدخيلة المرء - ولكن إدراكى أن الوعى الذى قد أحصل عليه من خبرتى فى كل لحظة يجعل هذه الخبرة تبدو متأصلة، إنفا يشير فى الواقع إلى الشخص الموجود، دون أن تكسبه أى وضوح. وباعتبارى موضوعا موجودا فى العالم، فإنى أهرب من الوعى الذى اكتسبته عن ذاتى. وثمة جانبان يبدوان لنا أساسيين:

أولهما - ما أكون عليه أنا ككيان موجود فى العالم لا يمكن تقلبصه إلى الوعى الذى قد اكتسبته عن ذلك الوجود، وهذا يتم بطريقتين. فأنا من جهة أستطيع أن أعرف أنى فى حالة حب أو ملتزما، ولكن دون أن أكون قادرا على أن أعرف معرفة تامة هذا الحب أو هذا الإلتزام. فهما حقيقتان إلى الحد الذى أعرفهما عنده، وفى الوقت نفسه تفوتنى معرفتهما جزئيا. ومن جهة أخرى فإن وجودى لا يمكن أن يتقلص فى حدود هذا الوجد ولا فى حدود هذا الإلتزام. وثمة جزء آخر - ربما يكون خياليا - يظل موجودا، يتمخض عن حقيقة أنه بالرغم من الجدية المحتملة لوجودى، فلن أستطيع أبدا التعرف على ذاتى هنا تماما.

ومن جهة ثانية فكما قال سارتر فى مقاله الذى ذكرناه آنفا «إن الأنا ليس موجودا صوريا ولا ماديا بالوعى، بل إنه بالخارج، فى العالم. إنه موجود فى العالم، شأن الأنا لدى الآخرين» (١٩٥٠ ص ١٣). وهذا هو ما يجعلنا نقرر بعناية أن تسجيل ما قد

نسميه بسهولة بلفظ «بيوجرافى» هو قابل لأن نعرفه بالتأكيد، ولكن بغير ملازمة الوعى المتأمل، مظهرته بطريقة واضحة تماما. فهر متعال، شأنه فى ذلك شأن بيوجرافيات (سير) الآخرين، وعلينا أن نقف عليه شيئا فشيئا بالتقريبات، على نحو سطحي، وأنا لن نصل بحال إلى معرفة جلية بالكامل عنه.

والواقع أن الفرضية القائلة بأن المعرفة البيوجرافية للذات سوف يتسنى له أن يحددها بطريقة شاملة إنما تنهض - كما يبدو لنا - على وهمين مرتبطين الأول - يكمن فى إحلال ما هو متعال محل الكامن وفى الاعتقاد بأن الموقف التأملى يوفر المعرفة به. أما الوهم الثانى فيتمثل فى نسيان أن الذات لا يمكن أن يكون معروفة من خلال الوقوف على ما تشتمل عليه، لا لأنها قد تخبر أسرارها بل بسبب التباسها الذاتى لاشتغالها على جزء تخيلى فى مقوماتها.

وهكذا فإن البيوجرافى ينحو إلى الظهور كنوع من الواقع، يكون الوعى به هو التوصل إلى الاستحواذ الكامل على الذات، بينما تكون هذه المعرفة التى يزعم احرازها قائمة على الوهم. فالبيوجرافيا تتشكل من الطريقة المؤقتة الخاصة التى يظهر الأنا من خلالها نفسه للوعى. بشكل يجعل من الممكن الاعتقاد فى أن الوعى قد استطاع أن يكتسب سيطرة كاملة عليها. وعلى أن القبضة التى لا مناص منها بين الوعى والأنا، وتواصل الواحد، والوجود المتعالى للآخر، إنما يجعل هذا الوهم خلافا ومضللا فى الوقت نفسه، وتعتبر آخر. فلقد تصورناها بحيث جعلنا من الممكن أن نشير تساؤلا عن اللاشعور فى صلته بالتفكير الظاهراتى.

٢ - فى مجال المرض العقلى:

إننا الآن بصدد سؤال أنفسنا عما يحدث لهذه العلاقات بين الوعى، وبين الأنا وبين السيرة فى مجال المرض العقلى. ولسوف نجيب عن تساؤلنا بطريقة تجريبية ووصفية، ولكن دون أن نفترض مسبقا فى البداية عمليات دقيقة متباينة بين الفئات المرضية الرئيسية من جهة، وبين أنواع العلاقات العديدة الممكنة بين الوعى والسيرة من جهة أخرى. ولسوف نتخذ كنقطة بداية لنا التصنيف المعتاد للأمراض النفسية لأسباب عملية، ودون الاعتقاد أن هذا يتمشى فى الواقع مع طبيعة الأشياء. ولسوف نجعل محور هذه

التأملات الهذيان الزمن، ولكن سوف نبدأ أولاً بلمحة سريعة عن الأمراض الأخرى.

٢ : ١ بلا توقف

من المؤكد تماما أن علاقة الموضوع بسيرته في مجال الأمراض العصبية تبدو حاسمة، كما هو واضح بجلاء في أعمال فرويد في قصة العصاب الوراثي (G.W., Vii, pp. 235 - 244; S.E., IX, pp. 227 - 235). مما يشير مشكلة العلاقات بين سيرة المرء والتقاليد، وهي علاقات بعضها صريح وبعضها الآخر مخبر عن البيئة التي نشأ فيها. فثمة تفسيرات عديدة ترد إلى الذهن للوهلة الأولى، معتمدة على الرمز المتناثرة بوجه عام. ففي عدد معين من الحالات نجد أن فقدان الذاكرة (the amnesia of identity) انظر G, Daumezon and F.Caroli, 1974 No. 2, pp. 265- 289 جزء من هذه التشكيلة من العصابات الدائمة بوجه عام، والتي قتلها العصابات الناجمة عن الإصابات، وفيها نستطيع أن نقع على المثال الصحيح لوضع السيرة بين قوسين. ونحن نكتشف في العصابات التحولية ثغرات في السيرة متطابقة تماما للهمسجريا وفي الشخصية العصبية نستطيع أن نسأل أنفسنا أيضا عن إنكار منى السيرة السابقة الذي يمكن ملاحظته في عدد من السيكيوباتيين.

إن القائمة التي تضم حالات المته تحملنا على التساؤل في الحالات المجادة عن الراهب. بين الفشل في سره السيرة وبين ما يمكن أن يكون شبيها بفقدان الذات، في الأشخاص الذين تتم ملاحظتهم في بداية إصابتهم بالضعف العقلي، والقيمة السيميولوجية (المتعلقة بدلالات الإشارات والرموز) لتلك اللحظة التي ما يزال المريض خلالها قادرا على استعادة سيرته ولكن بطريقة واحدة، وبصيف لا تتغير. وكذا فإن التخلف العقلي يشير أماننا أسئلة مشابهة.

وفي مجال الذهانات الحادة علينا أن نلاحظ - بين أشياء أخرى يجب ملاحظتها - المكانة التي تحتلها السيرة في فورات الهذيان ذات الأشكال المتعددة، سواء في بداية المرض أم بعد العلاج. فنحن نرى هنا أن ما يحدث خلال هذه الحلقة يكرر ما حدث في البداية، وغالبا لا تتدخل من الناحية العضوية في سيرة المريض، إذ أنه سوف يتمكن من استدعاء الذكريات فيما بعد. إنها نوع من الحالة الاعتراضية التي لا يتسنى خلالها

تعضية الوقت المتكرر للذهيانات فى زمانية الموضوع، كما أن ضالة استدعاءات المريض قد تعمل بمجرد أن يبرأ على كشف النقاب عن أن عمل هذا النمط من الذهيانات لا ينسجم مع عمل الموضوع الذى كرس حياته من أجله.

٢/٢ فى الصميم : الذكريات وأنواع الذهيانات المزمنة : ١/٢/٢ المؤشرات:

كما سبق أن أشرنا قبلا، وبالرغم من المظهر الذى ربما يكون مغريا لعبارة «الاختلال العقلي البيوجرافى» فى حالة الذهان، فإننا نفضل استخدام كلمة «delirium» التى تشير ببساطة إلى المؤشرات الاكلينيكية بدلا من لفظ ذهيان psychosis الذى يشير إلى المرض العقلي الذى لا يمكن توظيفه بفاعلية بدون إيضاحات لما هو قليل الوضوح، وبالتالى فهو مضلل تماما.

وهكذا نجد أن لفظ الذهيانات المزمنة chronic deliria هو التعبير المفضل، وهو يشير إلى صيغة الجمع كما هو واضح.

ولسوف نتساءل فى الصفحات القليلة التالية عما يفعله المرضى بصدد العلاقة بذكرياتهم فى بعض من أكثر أقطاب الذهيانات المزمنة ذيوعا. إن هذه ليست عملية بسيطة. فللفظ بيوجرافيا (سيرة) ذاته - كما سبق أن أشرنا - يشير إلى أكثر من ظاهرة واحدة. وعلمنا أن تميز فيما بينها جميعا. فهو قد يشير أولا إلى الصور الذهنية التى قد يتلبس بها المريض حول وجوده الشخصى فى كل لحظة من حياته، أمس الأول، وأمس، واليوم، ولهم جرا، وهو يستطيع أن يتبين بوضوح تاريخه الشخصى. والبيوجرافيات (فى صيغ الجمع) تحدد هذه المجموعة من الصور الذهنية التى ما يزال هناك سؤال صريح حولها عما إذا كانت تشكل مجموعة يمكن عدّها واحداً أو وحدة مستمرة، والتساؤل عما إذا كانت هذه الوحدة المكونة على هذا الوضع يمكن أن تنظم كموضوع للمعرفة.

يبد أن من الممكن أيضا أن تشير إلى استعادة موحدة لجميع ذكريات المريض السابقة. ذلك أنه فى لحظة معينة، لا يستطيع المريض فيها أن ينتقى من ذكرياته هذا أو ذاك مما يمثل ذاته، وأن يقوم بتصنيفها مؤقتا، بل يتخذ نظرة متعددة الأبعاد عن كل هذه التصورات، ذاهبا إلى أنها ما تزال مسألة موضوع قابل للتصور. فهذان معنيان لمصطلح

بجغرافيا الذي يجب ألا تضطرب في استخدامه، أحدهما يبدو انطباعيا والآخر مركبا، أو يتمييز آخر أحدهما يتصف بطبيعته المحسوسة، والآخر بكل ما يبدو أنه يجمع ويوحده.

وتشير البجغرافيا أيضا إلى الطرائق المختلفة التي يستطيع بها المعالج أن يتخيل الوجود الفعّال والمادى للمريض في كل لحظة معينة من تطوره، والتطورات التي تحدث في العمليات العلاجية التي تتعلق به. ولدينا في الواقع بالنسبة لكل واحد من المرضى الذين نقوم بعلاجهم نوع من التصور الخاص بالكل، وسلسلة من حكايات المريض التي ترتبط بعضها ببعض بخيوط مختلفة من المعقولة (١) التي تلخص ما نظن أننا نعرفه عن وجودها، وهذا يبرهن على فائدتها في علاجهم. وهذا التصور يتراوح بين موقنين. فمن جهة نجد أنه يتغير في كل مقابلة ويعمل بلا مناص على تعديل ما سبق أن لاحظناه قبلًا. وهو من جهة أخرى يميل إلى أن يُقدم كتنظيم متحرك بالكساد، كنوع مركب - synthesis يجمع بين تصورات ومشاعر مختلفة مكونا منها كلا واحدا منتظما - غير متغير تقريبا اتخذ شكله النهائي عندما أدركنا أننا عرفنا المريض. وواضح أنه في ممارستنا العملية فإننا نأخذ أنفسنا في بعض الأحيان بإحدى وجهتي النظر، ونأخذ أنفسنا في أحيان أخرى بوجهة النظر الأخرى دون أن نعتقد أننا مفوضون بالكامل لعمل مركب حاسم.

ولعلنا نلاحظ بهذه المناسبة أن هذا التركيب synthesis - حتى عندما يكون ناجحا جدا ونعتقد أنه شامل للغاية ونفترض أنه مكتمل - فإنه لا يقدم أي شيء يشبه بكمليانية totality المريض. ذلك أن المرضى الذين نقوم بعلاجهم - حتى هؤلاء الذين نحس أننا نعرفهم جيدا - لا يمكن تلخيص حياتهم على الإطلاق بالتصور الذي تقدمه الميادة وعلم النفس المرضى والعلاج، وذلك لأن الطب النفسى يحدد نطاق اختصاصه في حدود الأمراض التي تصيب المرضى وليس المرضى أنفسهم بمعنى الكلمة كما يذكر ر.ل. سبترز بوضوح بقوله «ثمة خطأ كثيرا ما يقترف هو الاعتقاد في أن تصنيف المشكلات العقلية إفا يصنف الأفراد، بينما الواقع أن هذا لا يعدو تصنيف مشكلات أولئك الأفراد» (١٩٨٣ ص ٩). إذن علينا أن نميز بين الصور الذهنية التي يحملها مريض ما عن سيرته وبين ما نقوم نحن أنفسنا بتحديدده. فالمسألة ليست مسألة تساؤلنا عما هو أجدر بالتصديق من الاثنين، وذلك لأن من غير الممكن هنا مطابقة وجهات النظر، وأن تصورنا يظل بالضرورة محصورا في نطاق ضيق إلى درجة أننا لا نستطيع أن نتحاشى اختيار ما

يبدو ذو دلالة سيمبولوجية.

وإذا ما وضعنا هذه الملاحظات نصب أعيننا، فإننا نأخذ في سؤال أنفسنا عن كيفية ترويض العلاقات بين المريض وسيرته في الأمثلة الواقعية التي تقدمها العبادة بصدد الهذيانات المزمنة. وسوف نبدأ بإطار مرجعي بسيط مقبول بصفة عامة كما أشرنا في عام ١٩٦٨ في مقال كتبناه مع و. كراي. ففي أحد طرفي هذا المجال للهذيانات المزمنة نجد البارانويا (الضلالات) بصنوفها التي تتميز بوضوح الواحد منها عن الآخر، ويقع في الطرف الآخر القسام (شيزوفرنيا) الذي يمثل الهيبيرانيا Hebephreina (قسام البلرغ) بلا شك أخطر أشكاله ونحن نستطيع أن نقسم كلا من هذين الطرفين المتباعدين إلى أنواع عديدة أو أن نصر على التوعية الواحدة لكل منهما. ونستطيع أن نزعج أنه لا يربط شيئ بينهما، أو أن هناك سلسلة محددة يمكن حصرها من أنماط كلينكية، أو أن هناك وحدة مستمرة ومحبوكة فيما بينهما. ففي الحالة الأولى يعتقد أن ثمة طها جادا سوف ينحل دائما بين القسام والضلالات. أما في الحالة الثانية فإننا نجد بعض الأنواع الرئيسية المتعلقة بالأعراض، وهي قليلة العدد، وقد حددها كراي Kraepelin في أنواع محددة من قسام البلوغ تنتظم على طول محور واحد، وفي الحالة الثالثة - حيث لا يربط أدنى شك في أننا سوف نجد منكوفسكي ويتزفانجر - فإن كل شيء لا يكاد يحمل سون فروق دقيقة ودون مداخل أو عتبات التفاضل.

ويستطيع كل واحد أن يميز بين هذه الاحتمالات الثلاثة، ولكن مهما يكن الاختيار، فإننا نستطيع أن نعترف بأنه في حالة الجهد المبلول للوقوف على الأعراض المستمرة والأعراض المرضية النفسية السابقة، فإن أحد النماذج التي يتسنى بواسطتها تفسير هذا المحرر والأوضاع الممكنة فيه، يعني إلى حد معين إدراك أن المشكلة هي مشكلة الحفاظ على هذا الكائن الموجود كذات، وهي المشكلة التي تنشأ عن المسرحية المبدئية من أن أناسا معينين يسلمون في مستهل الهذيانات المزمنة بالدراما المبدئية التي ترتب في أمر الذات في حد ذاتها.

ومن هذا المنظور فإن المظاهر المقترضة في الهذيانات المزمنة تتطابق مع استراتيجيات منبانية بما يسمح للكائن الوجود بأن يعيد اكتشاف نفسه (ويعيد تنظيم نفسه) كذات، ولكن منما نظير ثمن معين. ونستطيع أن نقول بشكل مبسط إنه إذا ما نجح المريض في

* البارانويا Paranoia اضطراب عقلي يتصف يوم مستمر ويكون مصحوبا بهلوسات.

إعادة بناء نفسه كذات، فإنه يكون على الدوام تقريبا موضوعا للدور الذى يضطلع به فى هذيانته، بحيث إن الأنواع المنهجية تكون أكثر ميلا لهذا أكثر من الأنواع ذات الجوانب المتعددة، ويجد المريض هوية معينة بأكثر سهولة فى البعض منها عما يجده فى البعض الآخر.

ولسوف نشاهد الآن فى شئ من التفصيل كيف أن العلاقة بالسيرة يمكن أن تسمح لنا بتتبع هذه الاستراتيجيات المتباينة فى ميدان الهذيانات الزمنية، إلى حد أن السيرة تقدم واحدا من المؤشرات الرئيسية لهوية المريض (الذات).

٢/٢/٢ بعض الأمثلة:

لسوف نقوم تباعا بتفحص ما يمكن أن نسميه من جهة النمط البارانوى -parano-ic*، ومن جهة أخرى النمط البارانويدى paranoid، مع وضعنا نصب الأعين الأمثلة التى تقدمها لنا الخبرة العلاجية لكل منهما.

١/٢/٢/٢ فى حالة النوع البارانوى paranoid :

إن هذا النسق سواء من حيث المظاهر التى تسودها تفسيرات خارجية المنشأ أم ذاتيته، كما فى تلك التفسيرات التى يحتل فيها التضجر وموضوعات الخيف المقام الأول، يبدو وكأنهما يتسمان بتنظيم الموضوع وتقلص أو فقدان المخيلة، ولكى نوضح النقطة الأولى فإن علينا أن نستعيد بشكل خاطف حقيقة خاصة بالسيمولوجية (نظرية الرموز والعلامات) التى تعتبر أساسية من وجهة نظرنا والتى تتعلق بالهذيان البارانوى. حقيقة تتصل جزئيا على الأقل بالعلاج ويعلم النفس المرضى، فعندما تصير العلاقة بأولئك المرضى جيدة بدرجة كافية فإنهم يتقبلون التحدث عن أنفسهم، وربما يصلون إلى درجة الوثوق فى طبيبيهم. هنا تأتى لحظة - بفضل حادثة معينة - يقومون خلالها بشرح أنهم كانوا قادرين ذات يوم أن يدركوا الأهمية الحاسمة لبيوجرافيتهم (سيرتهم). والواقع أن وجودهم السابق بأسره قد اتخذ معنى أحادى لا ريب فيه لهذه اللحظة من الموضوع الشامل التى أخذ يعد لها فى الوقت نفسه، والتى جعلت حياتهم السابقة برمتها تأييدا

لهذا بطريقة مؤكدة للغاية. فالمصادقات تتبخر من ماضيهم، وما من تفصيل يمكن أن يكون طارئا ما دام قد وثب إلى الممر المؤدى إلى البرهان، وكل نوع من الخبرة المعاشة لم يعد يستطيع أن يشكل أى شئ غير التأييد، الذى يمكن سريعا أن يصيح غير ضرورى وزائد عن الحاجة.

لقد قمنا منذ عدة أعوام وحتى الآن بمتابعة أحد المرضى، تتشكل أفكاره الهذيانية من الاعتقاد فى أنه الوريث الشرعى للمسكك الحديديّة للمملكة السابقة للصقليتين*. بيد أن فيكتور امانويل الثانى قد صادر الإرث فى أيام الاتحاد الإيطالى، وهكذا فإن المسألة اشتبك فيها نابولى وبارما بإيطاليا ومجلس مقاطعة ساغوى والفاتيكان بالإضافة إلى جمهورية فرنسا وبنك فرنسا والعديد من المؤسسات الشهيرة الأخرى.

ولقد اكتسب الإحساس بهذه المسألة عندما تذكر كلمات والده التى أفضى بها إليه وهو على فراش الموت، وهى كلمات كانت غامضة فى تلك اللحظات، ولكنها صارت واضحة فى اليوم الذى أخذ يفكر فيها. والواقع أنه لا يستطيع أن يحدد تاريخ هذه اللحظة بدقة، وهو لا يستطيع روايتها بالتفصيل، ولكنه يعرف جيدا أنه فى يوم سعيد تم له فهم كل شئ. وبعد هذا بدت له بيوجرافيته منقسمة إلى ثلاث فترات متعاقبة الفترتان الأوليان من الفترات الثلاث اكتسبتا معناهما من أنهما مهدتا الطريق للفترة الثالثة. وأول كل شئ فإن كل شئ حدث قبل موت والده كان عارضا، ومشغولا بأحداث اتفاقية. وهو لم يكن يفهم شيئا أساسيا عن الحياة التأفهة التى كان ينهجها. وبعد ذلك سمع العبارات الأخيرة من فم والده. بيد أنه فى تلك اللحظة لم يفهم الكثير مما سمعه، ولكنه علم أن هناك شيئا عليه أن يفهمه. وأخيرا فى أحد الأيام فهم ما سمعه. وهو يستطيع فحسب أن يحدد تاريخ هذه الحادثة بطريقة ملتزمة ومتباينة، ولكن بعد هذا الكشف التعلق بماضيه ومصيره، فإنه انخرط فى فترة ما تزال مستمرة يؤكد كل ما يحدث فيها معنى وجوده.

ومنذ ذلك الحين بدت بيوجرافيته (سيرته) واضحة ومحددة أمام عينيه، واضحة لأنها انحصرت فيما أعد، وبالتالي أكد هذا الكشف إلى حد أن أى غموض صار ولا وجود له منذ هذا الحين. ومحددة لأنها بدت له بنفس الطريقة فى كل وقت يستدعيها فيه، قصة واحدة، هى نفسها فى كل مرة، قصة بلا ظلال وبلا غموض، وبنفس وجهة النظر التى

* مملكة كانت سابقا تشمل نابولى وجزيرة صقلية.

تحييط بكل مجال لمخطط خاص به «دروين حلول ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان»
Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps.
وحسبما بشر به إى. كريبلين زمنا طويلا، وجى لكان حديثا جدا، فإن
الضلالات تتضمن مواصلة ملحوظة للذكريات المرء، ولكنها فى كل مرة تكشف عن معان
غامضة بشكل واضح، وبالأحرى على نحو لم يسبق للمرء تحقيقه ولكنه لن يحقق أبدا
أكثر من إثبات هذياناته.

وطالما أن سيرته محددة وواضحة فإنها سوف لا تعلمه شيئا جديدا، سواء حول نفسه
أم حول الآخرين، إذ أنه فهم كل شئ. أما فقدان المصادفة فى مجال الخبرة بالعالم فإنه
يسير جنبا إلى جنب مع فقد المخيلة فى خبرة الذات. ولدى مقابلة مريضنا لشخص ما
يعرف جيدا أنه لا يتطابق تماما مع هذا الأنا الذى يوجد فى العالم والذى هو ذاته، فإنه
يظل أو يصير مرة أخرى ذاتا إلى حد أنه يكون الوارث بمعنى الكلمة للسلك الجديدة
لمملكة الصقليتين، ولكنه فى تلك الأنا لا يحس نفسه متحررا لكى يتسنى له أن يصير
أى شئ آخر غير هذا. وعندما نتحدث عن فقدان المخيلة فى خبرة الذات، فإننا نعى أن
مريضنا لا يستطيع أن يحصل على احتياطى من القدرة على التخيل بالقدر المناسب لأى
شخص آخر دون أن يضع نفسه موضع الخطر. وهو لا يستطيع سوى أن يدعم نفسه كذات
وذلك بأن يقلص نطاق ذلك الاحتياطى أو يلغيه.

أنه يوجد كذات، وهو بهذه الطريقة يهرب من اقناء تلك الذات، ولكن ليس بأن يكون
أكثر من الدور الذى عُيِّن له بواسطة هذياناته، أعنى التأكيد المتكرر للدور الذى يلعبه
فيه. أما الآخرون فى نظره فإنهم يميلون أيضا إلى أن يكونوا متساوئين تماما فى الأوضاع
المختلفة التى يتخذونها، ولا يستطيع بحال أن يتخيل أنهم برغم ذلك مختلفون، وإلا
فأنه يكون عرضة لفقدان كل شئ قد بناه ويفقد ذلك الذى يدعمه كذات. قمثلا لدى
مريضنا حفيذا، وهو يتحدث عنهما عن طيب خاطر، ومتعلق بهما للغاية، وليس من
شك فى أنه يحبهما. بيد أن الإذعان للجيشان العاطفى معناه أقام فرضية لا يمكن
اثباتها عنوة على الحقيقة المرضية. ذلك أنه لا يستطيع أن يحب فيهم سوى دورهم فى
نقل أثره الهذيانى. فهو عندما يبدى اهتماما بدراساتهم فلا يكون ذلك لأنه هام بالنسبة
لمستقبلهم كما قد يتخيلون، بل لأن هذه الدراسة تدعمهم لأن يروا، أو بالأحرى إنه لا
يستطيع أن يتخيل أن هذين الحفيدين يتوقعان أى شئ آخر من الوجود غير هذا
الهدف.

ونحن نستطيع أن نقول إن هذا فقدان للمخيلة لدى المريض إنما يكون مصحوبا بتهر خيالي للعالم. فالمرضى الذى أخذنا فى ملاحظته كمثل لا يكاد يكون قادرا على تصور نفسه سواء أمام ذاته أم أمام الآخرين فى انفصال عن الأدوار المتباعدة التى يحددها له نظامه الهذيانى. ونحن نتحدث عن فقدان القدرة التخيلية لدى المريض لرصد هذه الظاهرة. بيد أن فقد هذه القدرة التخيلية يكون مصحوبا بقدرة تخيلية أخرى يعاد اكتشافها تجاه العالم. ذلك أن بئك فرنسا أو أسرة البوريون بنابولى ليسا فقط كما هما فى الحقيقة (وهذا ما يعرفه تقريباً)، بل إنهما أيضاً وبالدرجة الأولى مؤسسة مالية كما أنهما بيت ملكى قديم جدا مشغول ليل نهار فى التفتيش عنه وعن شؤونته تماما كما يفعل القاتيكان والكريكين أيضاً.

ومما لاشك فيه أن المرضى الآخرين قد تبدو لديهم جوانب أخرى، ولكن يبدو لنا أن هذه العلاقة بالبيوجرافيا (السيرة) والتى تجعل من الممكن بالنسبة للشخص أن يعيد تنظيم نفسه على متوالها - على حساب اختزال القدرة التخيلية - يميز بطريقة ملائمة وعلى نحو شاق مجال البراتويا (الضلالات) فى نطاق الوحدة التى نستطيع أن نفترضها فيها.

على أننا إذا كنا متجهين للتمييز التقليدى - منذ دى كليرامبولت - بين الايضاحات المتشابهة وبين الايضاحات القطاعية، فإن ملاحظة واحدة تبدو هامة فى نظرنا. ففى الايضاحات المتشابهة لتفسير الهذيانات التى تتميز بصفة أساسية إلى ب سرير وأيضاً إلى ج كاجراس، فإن دور المجال التخيلى لدى المريض قد اختلف تماماً، وتطابقت بيوجرافيته كلية مع علاج الهذيانات الذى يأخذ كل شئ فى اعتباره. أما فى الايضاحات المنفصلة التى تتعلق بهذيانات جزئياً على الأكل فإننا سوف لا نقول إن النصب التخيلى محفوظ بعض الشئ، كما لو أن الاختلافات ليس سوى اختلاف فى الكم. ويبدو بأكثر دقة لنا أن نقول إن هذا الجزء يثبت أنه لا يهرب عن شئ بالنسبة لقطاع الهذيان وأنه محفوظ بالنسبة للباقي.

والشئ نفسه يصنق بصدد العلاقة بالآخرين. ففى الحالة الأولى، فإن جميع هؤلاء الذين على المرضى بالهذيانات أن يتعامل معهم فإنه لا يستطيع أن يتعامل معهم إلا من خلال الدور الذى يلعبونه فى الهذيان. لا أكثر ولا أقل. وفى الحالة الثانية، فإن هؤلاء الذين يلعبون دوراً فى الهذيانات يقلون على نفس النحو، بينما هؤلاء الذين لا يلعبون

دورا فيه فإنهم يستطيعون الاستمرار في وضعهم كما هم.

٢/٢/٢ في حالة النمط البارانويدي والاشخاص المرضى بالبارانويا :

تشير هذه الصفة في أبحاث كريبلين إلى أنماط الهذيان المزمنة التي تشبه الهذيان البارانوي إلى درجة أن من الممكن وصفها. ولكن هنا يختلف إلى حد أن العديد من الأوصاف تتواجد معا، بدون أن تكون هناك أبدا رواية واحدة كاملة، ومع العديد من التداخلات المتزامنة. ومع ذلك فإن هذه الملامح الوصفية التي تبدو ما تزال وثيقة الصلة بما يهمن في العمل العلاجي ونحن في نهاية القرن العشرين يمكن أن تفهم ولو جزئيا على الأقل من خلال العلاقة بالبيوجرافيا (الذكريات) يوضحها كلا من التشويش الذي يعانيه المريض والذي تعاني منه مخيلته. ولعلنا نتناول بالمداورة هذين الموضوعين.

ففي جميع هذه الهذيان البارانويدية خلانا للمظاهر المختلفة للبارانويا، يبدو المريض أمام نفسه، ويبدى نفسه للآخرين كمفتقر للتنظيم الداخلي إلى درجة أنه عندما ينجع في ادراك نفسه، فإنه يدرك نفسه في غير وُحدة. والواقع أن لفظ تفكك "dissociation" يشير بالأحرى بدقة إلى تلك الظاهرة، كما يفعل لفظ التناقض الوجداني ambivalence. وعندما تظل الحالة متوسطة الشدة، فإن هذا التشويش يتبدى في شكل واضح. وعندما تصير الحالة حادة فإنها تقضى على التفكير المنطقي والنقد، ولكن شاذلن أظهر بعناية أنه على الرغم من جميع آثارها السلبية، فإنها ما تزال مختلفة عن العُته وذلك بقوله « طالما أنه ليس ثمة ملامشة للذاكرة والحكم العقلي، وليس ثمة ضعف في التفكير، فلا يكون هناك عُته. وحتى عندما يكون الأمر كذلك فيكون من الضروري بالنسبة لهذا الضعف ألا يكون معتمدا على الخلط أو الغباء أو الاكتئاب. أنه يجب أن يكون خالصا في انتظامه لكي يكون مشتملا على دلالة الكاملة للضعف العقلي المحدد ». وعندما يحاول المريض أن يدرك نفسه، فإن جهده للفهم وواقفه على الأنا المدرك يتبديان في تشتتتهما.

وفي حالات كهذه الحالة عندما يبذل المريض جهدا لكي يسيطر على بيوجرافيته، فإن مضمون طريقة العمل يبدو خطا أو حتى مسحورا بالكامل إذا استخدمنا مقارنة بالمصطلحات الإكلينيكية الخاصة بكسور الركبة. فالسيرة وإدراك الشخص لها لا يكونان

غير مكتملين فحسب، بل إن تلك الذكريات تتداخل بشكل معكوس وتعمل كل منها على التضارب مع الأخرى، ولا يمكن بذلك لإطار موحد أن يخلق من ذلك خطاها موحدا. وإذا نحن قمنا بطريقة خاطفة بمدرسة التعبير المكتوب لهسرل الذى ناقشناه قبل، فإننا نستطيع أن نقول أنه فى الهذيان الضاللة، فإن الاستدعاءات المتباينة للسيرة تكون بعيدة تماما عن أن تلخص فى استدعاء واحد فحسب، كما هو الحال فى البارانونيا، أو أن تتشكل من مجموع من الخطوط المتوازية، كما هو الحال لدى الشخص السوى، بل تبدو كمجموعة من أنصاف خطوط يشطر الواحد منها الآخر بشكل غير منتظم. فليس هناك انتشار تدريجى، بل بدلا من ذلك يوجد عدد من الفروع المتراكبة فى كل اتجاه، إن هذه التلقائية العقلية - مثل أن يستحيل على المرء الفصل بين ما يت لفكرة وبين ما ينبو عنه - تتوافق تماما مع طراز من التشويش أو الخلط الذى لا يستطيع المرض بعده إدراك سيرته، لاكتسيع وحدها ولا حتى كشي يتلكه.

على أن تعدد أشكال الأفكار الهذيانبة التى تحول بينها وبين أن تنتظم فى حكاية خيالية متفرقة حيث يؤدى ما هو «قبل» إلى ما هو «بعد» ويكفل حدوثه فى علاقة يمكن معرفتها، إنما يكشف التقلب على أن الشخص لا يكون قادرا على فهم نفسه باعتباره المسيطر على هذيانه الواحد والفريد فى الوقت نفسه. وبينما نجد فى البارانونيا أن المريض يحتفظ بنفسه كما هو كموضوع لهذياناته، وفى التشويش المضاعف للهذيانات الضاللة فإن المرء لا يستطيع التعرف على دوره فى نطاق الهذيانات، وذلك بسبب وجود العديد من الأدوار الجزئية وغير المكتملة. وليس دورا وحيدا محيدا يمكن للأنا أن يطابق نفسه معه بالكلية.

ووفقا لهذه الطريقة فإننا نستطيع أن نلاحظ معنى هاما متعلقا بالتناقض الوجدانى فلمست المسألة مسألة الاتدهاش كثيرا من أن المريض بالضلالات يستطيع فى الوقت نفسه أن يحب وأن يكره الشخص نفسه دون أن يفترض أى تغير فى عاطفته، الآخرين بالنسبة له هم على ما هم عليه فى هذياناته، باستثناء شيء واحد وهو أن كل واحد منهم يلعب هنا أكثر من دور واحد، وذلك لأنه يوجد أكثر من موضوع هذيانى واحد يعمل بدخيلته، بحيث إن هذه الأدوار تظل مجزأة وغير محددة. وبالتالي فإنها تكون قابلة لأن تتخذ مدلولات متناقضة.

وبهذه الطريقة فإننا نستطيع أن نتناول بالمدرسة تشويش المخيلة لدى المريض

البارانويدي. ففي حالة البارانويا فإننا رأينا كيف أن المريض يعيد اكتشاف نفسه كشخص وذلك بأن يطابق نفسه تماما مع دوره في الهذيان، مع تقليص أو اختفاء النطاق التخيلي للذات. أما في الهذيان الضلالية فإن المريض يفشل في أن يدرك نفسه كذات بسبب افتقاده لشرطين رئيسيين لذلك. فمن جهة تتبدل خبرته الحسية من حيث طريقة التفكير ذاتها، وذلك لأن التلقائية العقلية التي تنشأ لديه لا تجعله متأكدا على الإطلاق من أنه هو نفسه الذي يفكر بخيلته، وبالتالي فإنه يكون بين روح شرير. فمن تلك اللحظة إلى ما بعدها فإنه في كل مرة يحاول أن يفهم نفسه كشخص، لا يكون متأكدا من أنه سوف لا يناور من الداخل (انظر G. lanteri - laura, 1966, p.p. 387 - 407).

ومن جهة أخرى فإنه لا يستطيع أن يقف على هويته إلا في أدوار جزئية غير مكتملة بل ومتضاربة، بحيث لا يستطيع أن يجد حدا ثابتا في الهذيان، حدا يسمح له بأن يعيد تنظيم نفسه كشخص على حساب التضحية بالصورة الخيالية.

فوفقا لما شاهدناه من حالات فإنه غالبا ما ينجح بالكامل أو يفشل بالكامل. ولكنها العلاقة - الموجهة من الداخل - مع سيرة مقطعة الأوصال في غير تجانس هي التي تجعل من الممكن ادراك هذا التنظيم البارانويدي.

٣ - بعض الآثار المتعلقة بالمفردى :

إن الملاحظات السابقة حول العلاقة بين السيرة والهذيان الزمنية أما تتناول بوضوح نموذج لا يعدو أن يفسر إلى حد معين حقيقة أحد المجالات في ميدان الطب النفسي ولا شئ. غير وهناك ملاحظتان لابد من ذكرهما هنا. فعلى من جهة أن نعرف أن هناك غايات أخرى مختلفة تماما يمكن بطرائق أخرى أن تأخذ هذه الحقيقة ذاتها في اعتبارها دون أن تمارس أى منها سيطرة مشروعة على الآخرين. ومن جهة أخرى فإننا لا نعتقد ولو لحظة واحدة أننا قد عالمنا الأشياء ذاتها، بل لم نتناول سوى نموذج واحد منها فقط سمح به المقام، وهو نموذج يمكن أن يأخذ في اعتباره عددا معيناً من الظواهر على حساب درجة معينة من التعقيد.

وعلى أن نلاحظ أيضا أن هذا النموذج لا يمكن أن يقدم أى استعراض لأسباب المرض. فهو لا يستطيع أن يقدم عن طريق التعرض لمثال واحد عددا من الوقائع التي

حدثت فى لحظة معينة وغلبت علاقة سببية بالهذيانات المزمّنة. وهو بصفة خاصة يظل لا يلقى بالا إلى التعارض القائم بين ما هو نفسى المنشأ وما هو عضوى المنشأ وهو ما ينتمى إلى مجال آخر.

وإذا ما أردنا أن نبحث عن المجال الذى ينتمى إليه نموذجنا، فإننا ربما استطعنا أن نقول أنه ينتمى إلى علم النفس المرضى. وحيث إن مكانة هذا الفرع المعرفى تبدو محفوفة بالشكوك فى نظرنا، فإننا نعتقد أن من الأصوب أن نحدد موقعه بالنسبة للطب النفسى الكلينى. ودعنا نلاحظ أن جهودنا تأخذ فى اعتبارها وجود قطاع من الطب النفسى مثل قطاع الهذيانات المزمّنة التى تتخذ تنظيما ذا قطبين تقريبا، هما البارنويا (الضلالات) من جهة، والغصام من جهة أخرى. وما أن يتم الاعتراف بهذا الميدان مع ما يتضمنه من تجانس نسبي وثباتية، فإننا نستطيع أن نسأل أنفسنا عما إذا كان مقدرونا أن نلقى بضوء فعال ومفيد عليه وذلك بأن نحاول أن نقرر لأنفسنا ما إذا كانت العلاقات بين الشخص وسيرته قد قُصّلت على نحو فارق مُعيّن يجعل من الفهم الثيق شيئا مقدورا.

إننا نعهد هنا إلى قُرّض كان مفيدا لنا فى بحوث سابقة (١٩٦٨). فمن الممكن أن نتصور الجوانب المختلفة من الهذيانات المزمّنة باعتبارها الوسائل التى يحاول المريض بواسطتها أن يعيد تنظيم نفسه كإنسان حتى إذا كان عليه أن يتقلص فى الدور الذى تفرضه عليه أفكاره الهذيانية. والواقع أن السيرة تشكل جانبها مفيدا من الجهد المتعلق بإعادة التنظيم، ذلك أن السيرة لدى تفحصها من زوايا خبرة المريض فى حياته الواقعية تبدو كوسيلة لادراك نفسه، بقدر ما هى تاريخه الشخصى فى الوقت نفسه.

فيمكن أن نصف ما لاحظناه بطريقتين متمايزتين تماما. فثمة لاحدى هاتين الطريقتين، فإننا نستطيع أن نضع فى تعارض طرفين متقابلين لمحور واحد، فيحتل البارنوى أحد الطرفين، ويحتل الغصامى الطرف الآخر. وهذه هى الصورة التى غالباً ما ترد إلى الذهن وهى التى تتماشى مع معظم التصنيفات المتأداة لأنها تتناول الحالات الوسيطة أيضاً، وهى فى الوقت نفسه توفر الوسائل التى لا تعمل على مضاعفتها. فهى تلعب ببساطة إلى أن مجال الهذيانات المزمّنة يمكن أن يناظر طريقتين من العلاقة بين الشخص وسيرته. ففى الطريقة الأولى نجد أن الشخص يعود إلى نفسه وذلك بتقليص ذكرياته فى حدود الدور الذى لعبته فى الهذيانات، بينما نجد أن سيرة الشخص فى الطريقة الثانية تقلت من قبضته تماماً كما أن جهوده لتصورها تقلت منه أيضاً. إنه إذن

نموذج مزدوج حتى إذا هو خلق موقفا ذا جوانب متعددة لا وجود لها في الأساس.

يبد أن من الممكن تصور هذا النموذج ذاته بطريقة مختلفة قليلا وأكثر توحدا. فكل ما نستطيع أن نفهمه من البحث الكلينيكي لهذه البيانات المزمطة يبدو إذن مكونا من درجات مختلفة ما تقدمه البارانويا في نموذجها من النجاح الكامل في احراز الشفاء أو النجاح بعض الشيء في ذلك، أو الفشل في محاولات العلاج قماما. وإذا كان بمقدور المريض أن ينجح في العثور على نفسه كموضوع لهذيانه على حساب فقدان مخيلته تبقى التكاليف ولكن، فإن عملية إعادة التنظيم تكون إذن مقيدة ولكن بشمن معين. وفي حالات أخرى فإن الجهود المبلولة تظل دون فائدة محققة بصورة متزايدة.

فنحن إذن نرى أن ما قلناه لا يعدو أن يكون نموذجا واحدا من بين نماذج أخرى، وأنه يكون مفيدا إذا ما نحاشينا تناوله باعتباره مسببا للأمراض النفسية المختلفة. فرجوع المريض لسيرته يبدو إذن كوظيفة تشير فيها بعض التعديلات الممكنة إلى العلاج بطريقة تميل عند مستوى معين إلى أن تتوحد، تاركة المجال مفتوحا أمام العديد من الأعراض المرضية التي تلاحظ في الواقع. وعندئذ يتوقف الاستخدام الاستطلاعي المشروع لأحد نماذج الجلب التلمسي.

BIBLIOGRAPHY

- BRAUDEL, F., *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, A. Colin, 5th ed., 1982, 2 vols.
CHASLIN, PH., *Éléments de sémiologie et cliniques mentales*, Paris, Asselin & Houzeau, 1st ed. 1912.
CLERAMBAULT, G. DE, *Oeuvre psychiatrique*, J. Fretet, ed., Paris, P.U.F., 1st ed. 1942, 2 vols.
DAUMEZON, G. and CAROLI, F., "Amnésie d'identité", *L'évolution psychiatrique*, 1974, No. 2, pp. 265-289.
DILTHEY, W., *Le monde de l'esprit*, trans. by M. Remy, Paris, Aubier, 1st ed. 1947, 2 vols.
FALRET, J. P., *Des maladies mentales et des asiles d'aliénés*, Paris, J.B. Baillière, 1st ed., 1864.
FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité*, III, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1st ed., 1964.
FREUD, S., *Gesammelte Werke chronologisch geordnet*, London, Imago Publishing Co., 1940-1948, 18 vols.
— The Complete Psychological Works of Sigmund Freud, trans. J. Strachey et al., London, The Hogarth Press, 1955-1973, 24 vols.
GIDE, A., *L'immoraliste*, Paris, Mercure de France, 1st ed., 1902.
HUGO, V., *Choses vues*, Paris, Gallimard, n. ed. 1972, 4 vols.
HUSSELI, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, I, trans. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1st ed. 1950.
— *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trans. H. Dussert, Paris, P.U.F., 1st ed. 1964.
JASPERS, K., *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Berlin, J. Springer, 1st ed. 1963.

Biographical Alienation

- KRAEPELIN E., *Psychiatrie. Ein Lehrbuch für Studierende und Ärzte*, Leipzig, J.A. Barth, 9 ed. 1927.
- LACAN, J., *De la psychose paranoïaque dans le rapport avec la sexualité*, Paris, Le Seuil, n. ed. 1977.
- LANTIER-LAURA, G., *Les problèmes de l'inconscient et la psychanalyse*, in H. Ey ed. *L'inconscient*, Paris, Desclée de Brouwer, 1st ed. 1966, pp. 387-407.
- *Imaginaire et psychiatrie. L'évolution psychiatrique*, 1968, 1 ed. 1962.
- *Phénoménologie de la subjectivité*, Paris, I.U.F., 1st ed. 1968.
- and CARRAZ, Y., *Psychopathologie du délire. Les formes du maniaque*, 1968, No. 24, pp. 1595 sqq.
- and CROS M., *La discordance*, Paris, Unicet, 1st ed. 1984.
- LITTRÉ, E., *Dictionnaire de la langue française*, Chicago, Encyclopædia Britannica, n. ed. 1932, 4 vols.
- Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*, trad. P. Pichot et al., Paris, Masson, 1st ed. 1983.
- MARCEL G., *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 4th ed. 1973.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1st ed. 1945.
- MONTHERLANT, H. DE, *Théâtre*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1st ed. 1954.
- PASCAL, B., *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1st ed. 1960.
- REID, TH., *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Glasgow, 1st ed. 1764.
- ROBERT, P., *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Editions du Nouveau-Littre, n. ed. 1985, 9 vols.
- SARTRE, J.P., *Situation I*, Paris, Gallimard, 1st ed. 1947.
- *La transcendance de l'ego*, Paris, J. Vrin, n. ed. 1966.
- SERIEUX, P. and CAPGRAS, J., *Les folies rationnelles. La dérive d'interprétation*, Paris, F. Alcan, 1st ed. 1909.
- STEWART, D., *The Collected Works of David Hume*, W. H. Green and Edinburgh, T. and T. Clark, 1877, 10 vols.

التحليل الأنثروبولوجي

ومعالجة السيرة:

لو أندرياس - سالومي

- يسيه : ميسا أنا يس - إنها أنا

- ميسا : ولكنك تظنين أنك هي أنت وانك جميلة

- يسيه : إذا كنت أنا جميلة، فليست غلطتي

- ميسا : ما لم تكوني أنت، فأنا أعرف من تكويني ومع من أتعلم

بول كلوديل في: (Partage de Moi:

آه! فلنخلط الأوراق)....)

القناع الذي ارتديه هو قلة الحياء حيث ألتظاهر بالحب.

لويس آراجون في: (La Mise a : ...)

لعل الحياة تتطلب فك رموزها مثل شعره.

آندويه برتون في: (Nadia)

بعض السير تسجل مثل انقطوعات لوسب - الترميم في سجل شفاف -

تبقى آثارها وذكراياتها ومؤلفاتها المكتوبة حية وحاضرة، طويلة العمر أو خالدة. وعلى نحو ما - فالسيرة أو قصة الحياة هي عملية فك رموز الشفرة ثم إعادة تأليفها بالتركيز والتكثيف. مثلاً: في تحويل التسلسل الزمني إلى وقت قراءة - وكتابة، أو في نقل وإعادة تجميع حقائق أو متغيرات معينة. وفي بعض الحالات تكتشف أنها تعطينا بناء متناسقا أو شيئا قريبا جدا من بناء الحكايات والملاحم وقصص الخوارق والأساطير. وقصة حياة لو آندرياس - سالومي تنتمي إلى الدوائر التي تعتبر من بعض النواحي غير عادية.

فمبادئها المسورة، وتصرفاتها الحازمة، بروحها وذكائها المتفوقين (كلام نيتشه) بالطريقة المتميزة التي تستعرض بها قضية الذكر والأنثى في العلاقات الإنسانية العصرية، بالتزامها غير المشروط بالتحليل النفسي الفرويدى من ١٩١١ ١٩١٢ وحتى وفاتها، وفوق كل هذا حريتها التي كانت دائما يقطعة واعية خالية من كل حلقه زائفة، تفتح أبوابها للحب، حب كبير للحياة، وللافعال العظيم بها، تجسد «لو» آندرياس - سالومي للكثيرين صورة المرأة العصرية وفيما سوف تكون عليه في المستقبل كما انعكست في أزمنة العالم المعاصر. فقد توفيت كما نعرف في ٥ فبراير ١٩٣٧.

وعلى أية حال فإن هذا العرض المظمن يشير تساؤلاً هو أن أحدث مؤلفات السيرة عنها، تضع الحقائق الجديدة والتفسيرات المختلفة موضع الاختبار، وبدأت الهالة الشمسية التي كانت تحيط بها، تتسحب وتتوارى تدريجياً لتترك مكانها نماذج أخرى أكثر تعقيداً مما هو موجود في سيرتها الذاتية بقلمها: «حياتي» وفي «مخطوطات لبعض الذكريات» ثم كتاباتها المتأخرة: «ذكريات حميمة عن السنوات الأخيرة».

وإذا كانت في مؤلفاتها وفي حوادث معينة في حياتها، نواح وجوانب يبدو أنها تثبت صحة رأى فرويد فيها في المروية التي كتبها لها في فبراير ١٩٣٧: - «كل من كان قريبا منها، تأثر بقوة بالإخلاص والانسجام في شخصيتها». (ولا يظهر في أى رثاء لها من أصدقاء فرويد القريبين مثل هذا القدر من الإطراء والمدح). فإن ثمة أجزاء من مؤلفاتها وحوادث أخرى في حياتها تشير تساؤلات القارئ: وفي حالات معينة، كانت لو آندرياس - سالومي تخطط أوراق اللعب سواء بوعى أم بغير وعى. كان فيها بلاشك خلط ولبلة: ترى هل كانت تنهذه أراجون المفعمة بالحسرة: «أدا فلنخلط الأوراق» - محموسة أيضاً هنا وهناك في حياة لو آندرياس - سالومي؟

تنويعات من السيرة والسيرة الذاتية :

لاشك أن وجهات النظر والمناهج المختلفة، تلقى أضواء مختلفة على سيرة الحياة الواحدة. فلنطرح جانباً الصور البهيجة أو غير البهيجة التي تلتقتها من الآخرين أثناء حياتها، دون أن ننسى أن مساهمة هؤلاء في سيرتها الذاتية كانت من بعض النواحي نتيجة لردود أفعالها هي، بهدف تصحيح الصورة. فماذا نجد؛ نجد أن «حياتي» و«ذكريات حميمة عن السنوات الأخيرة» هي نتيجة حياة أعيد تسجيلها في السجل الذي أشرنا إليه في البداية، وهي في الوقت نفسه، وللقارئ الملتفت، تعتبر أول مجموعة بيانات (في حالة المسودة)، وتسجيلاً أول لأسلوب معالجتها. ومن بين الكتابين السابقين - وقد أُنجزا في فترة زمنية قصيرة (ما بين ١٩٣١ - ١٩٣٦) كان لثانيهما هدف محدد في عدة فقرات، لإجراء تصويبات - متناقضة أحياناً - في المجموعة السابقة. ومن حقنا أن نقول بدورنا - أنه كانت هناك وأقصى درجة من الوضوح والشجاعة مراجعة وإعادة نظر، نوع من التوبة. ويختلف كتاب السيرة أيضاً حول كتاب «حياتي» بعضهم يرى من مصدر مشلول - أنه كانت على هذا النص عدة متغيرات. (خطاب من «لو» إلى فريد في ٤ مايو ١٩٣٢).

دعونا نتناول مساهمات كتاب السيرة. فبالنسبة لطريقة علاج وتقييم البيانات الخاصة بحياة لو أندرياس - سالومي، فإن المتغيرات المختلفة هي من الكثرة بحيث نجد أنفسنا مرغمين على إعادة النظر في هذه المؤلفات في منظور التعددية في تراخي الحياة - وهي طريقة متعددة في تناول وتعتبر صدى للبحث الأنثروبولوجي. - وهو فرع من العلوم يعتبر بحثاً مقارناً في جوهره. وهذا يفضي بنا إلى عملية فصل تدريجي بين الجوانب الجديدة في التحليل الأنثروبولوجي للمتغيرات في السير والسير الذاتية على أساس طرق المحاكاة - «المحاكاة هي فن تمادج» (كيو).

وفي أول إطار للمراجع سنقوم بتجميع كل ماله علاقة بالكتابات الشخصية للشخص تحت البحث؛ تتمر - يوميات لو أندرياس - سالومي ومؤلفاتها في السيرة الذاتية من بين كتب أخرى - سجلاً لمعالجة البيانات.

وفي الثاني سنقوم بتجميع النصوص التي لها علاقة بالسيرة عموماً أو نصوص المراجع غير المباشرة.

بالنسبة لـ لو أندرياس - سالومي نجد تحت تصرفنا ما يلي:

- ١ - نصوص شخصية وجميمة: اليوميات (= جزئيا)، ونصوص سيرة ذاتية متنوعة ومباشرة (س ١، س ٢، س ٣، س ٤).
 - ٢ - أجزاء من السيرة الذاتية غير مباشرة وأردة من مصادر أخرى س ٦.
 - ٣ - «مراسلات» مع أصدقاء وزملاء (س ٥).
 - ٤ - قصص روائية مؤلفة تشير من بعيد إلى حياتها (س ٧).
أما عن كتاب السير فلدينا من أعمالهم:
 - ١ - سير مباشرة لتاريخ حياة لو أندرياس - سالومي (س ٨)
 - ٢ - سير غير مباشرة تذكر فيها لو أندرياس - سالومي (= خاصة بنيتشة وفرويد وغيرهما) (س ١١، س ١٢، س ١٣).
 - ٣ - اقتراحات ومقدمات وحواش وملاحق لها طبيعة السيرة ومقدمة في المؤلفات (س ١).
 - ٤ - مقالات وبحوث حولها (س ١١، س ١٢، س ١٣).
 - ٥ - أعمال روائية تتمثلها (س ١٤).
- وهذه النواحي الأخيرة تعرض لنا طرقا مختلفة للمعالجة: تاريخية - تحليلية، نفسية.. إلخ. وسوف نمثل على هذه الرموز المختلفة في النماذج التالية.
- بالاختصار نجد تحت تصرفنا عدة مجموعات من «مادة» كتابة السيرة والسيرة الذاتية معالجة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وكلها منشورة ومؤرخة. وكلما تأملنا فيها أكثر، رأينا هذه «المجموعات» مكرسة للو أندرياس - سالومي آتية من دروب ومسالك تتصل فيما بينها.
- ونكتشف عند «منبع» هذه النصوص، وجود عدد من «الذاكرات» (بمعنى الذاكرة الحية، والذاكرة الالكية / في النموذج =). وهكذا، تنتج لنا الذاكرة الحية للو أندرياس - سالومي اليوميات الحميمة (= المسجلة يوما بيوم والمرتببة ترتيبا منطقيا أو على حسب الظروف) (= ج. ماي). وهذه اليوميات تزود قارئها بقطعة أو أكثر من المعلومات. وفي مادة السيرة والسيرة الذاتية نعلم إلى إطلاق اسم: «معلومات واسعة» على ما يتبقى لدينا من سبل العلامات والإشارات (= بالمفهوم السوسوري (١)) عندما تنتقل من نص

(١) فرناندو ر. سوسور ١٨٥٧ - ١٩١٣ العالم اللغوي الفرنسي السويسري الأصل مؤسس النظرية التركيبية في اللغة (الترجمة).

إلى آخر بعد حذف التناقضات بين النصوص. وعلى أية حال «فالعلامة» هي شيء آخر خاص بشخص آخر كما يقرر س. ا. بيرس + س. ليفي - ستراوس في تعريفهما لمصطلح «العلامة» والمعلومات الراسية تتناولها هنا كعلامة كبرى - وحدة لغوية - تمثل هذه الخاصية نفسها وهذه تدخل في النصوص الجديدة؛ ويماد دورانها. وزيادة على ذلك نعود إلى استخدام «ذاكرة» واحدة وأثنين من أجهزة التشغيل أو «آتين» كما يلي

آلة رقم واحد	ذاكرة	آلة رقم ٢
أو		أو
معالج اللغة		معالج المعلومات الراسية
اليوميات الحصرية		المعلومات الراسية من اليوميات

وفي تناولنا لهذه المادة، نجد عدة مسلسلات من النصوص في الجدول الأول: يوميات + مؤلفات روائية (= قصص وروايات عن لو أندرياس - سالومي - جوانب غير مباشرة ورمزية) + نص السيرة الذاتية بقلمها «حياتي» + مخطوط لبعض الذكريات وهي التكملة للسيرة الذاتية لعنوان الشيء الذي ينقص المخطوط + الذكريات الحميمة + تكملة أخرى + رسائل لو أندرياس - سالومي + الأجزاء غير المباشرة من السيرة الذاتية في المقالات + دراسات ومؤلفات ذات طبيعة فلسفية وتحليلية نفسية.

وهنا نرى من الحكمة الرجوع إلى «آليات» الذاكرة. وبالاختصار نقول: إن هذا النموذج يرجع إلى ذاكرتين: «ذاكرة منضبطة» التي تشير في بعض جوانبها إلى مناقشة اجتماعية دارت، سواء أعترف بها أم لا - لها علاقة بمعلومات عن الحياة الشخصية، و«ذاكرة ثانية» تشير من بعض الجوانب إلى «العمليات الأولية» (انظر لانتري - لورا) التي تأتي من اللاشعور وتلقى «ومضاتها» الحاططة وذكرياتها وتأملاتها الداخلية، ضوءاً جديداً على النصوص المكتوبة وقد تؤدي / أو لا تؤدي إلى إعادة صياغتها.

السيرة والسيرة الذاتية والتحليل الانتروبولوجي:

يلاحظ جورج ماي في ختام كتاب له عن السيرة الذاتية نقص المعلومات التي يمكن حسابها بالأرقام في هذا المجال، ويبحث عن الوسائل التي تتيح إيجاد حل لهذه

الصعوبات. ويقترح بعض التوجيهات مثلاً: وبدءاً بعينة يمكن حسابها كالآتي:
- متوسط عمر صاحب السيرة الذاتية: عموماً يكون حول الخمسين ولكن من الممكن حساب ذلك بدقة.

- العلاقة بين طول الوقت المتاح للسرد وطول الحياة العملية لصاحب السيرة وفصل أى إشارة عن ذلك. وبناء على هذا نرى أن اعترفات جان جاك روسو تغطي ثلاثاً وخمسين سنة من الست والستين التى عاشها - الدليل الحسابى المطروح هو: $53 / 66 = 0.8$. ومن الناحية الأخرى، كتب موروا الصفحات الأخيرة من «ذكرياته» فى وقت قريب جداً من يوم وفاته: الدليل = 1

مسألة أخرى: الفترة الزمنية «المنسية» بين لحظة وقوع الحدث وتاريخ تسجيل الذاكرة له. وهذه النقطة كسابقتها لابد من أخذها فى الاعتبار فى حالة لو آندرياس - سالومى. وفيما يتعلق بالهولمبات يشير «ماى» فى تتبعه للبحث الذى قام به الآن جيرارد حساب تكرار التسجيلات بالرحلة على المدة. ويلاحظ أيضاً الفترات الزمنية المنسية والمهمة - وهى نوع من الفترات البيضاء أو الصفحات البيضاء فى السير الذاتية.

مثلاً: هنرى جيمس فى الولايات المتحدة يسقط من حسابه عشرين سنة فى سيرته الذاتية - وهى فترة زواجه وانتحار زوجته. وفى فرنسا تخلق جورج صاند مازقاً لكتاب السيرة فيما يتعلق بعلاقاتها الغرامية - التى كانت معروفة ومشهورة للجميع - «فى قصة حياتى».

ولما كانت المسألة هى مسألة السيرة الذاتية لـ لو آندرياس - سالومى، فإن مثل هذه «المنسيات» لا يمكن أن تمر بدون مبحث. فالواقع أن كتاب «حياتى» يبدو كأنه يحذف عدة فترات زمنية فى حياة «شخصيتنا» يأتى إرنست فايفر الوريث المعتمد من قبل لو أ - س لمؤلفاتها المكتوبة، والموكل من قبلها بهذه الصفة فى 1934 فى فيلاخ فى المخطوط («الكتاب») أن مجموعة الفصول العشرة (أول محاولة لكتابة النسخة) قد ذكرت باعتبارها أنها «مخطوطة لبعض الذكريات» باستثناء بعض الذكريات الأخرى التى لا ترد هى = كما كتبت «لو» بخطها. أن تقطع عليها وحدتها. وبعبارة أخرى، أشارت لو آندرياس - سالومى بوضوح أنها لن تقول «كل» شىء فى كتابها ثم كان لها أن تضيف إضافتين فى السنوات الثلاث التالية: أى أن الكتاب ستعرض لتعديلات متتالية. بل أن هناك ما هو خير من ذلك. يشير فايفر إلى أنه اكتشف بعد صدور الطبعة الأولى بالألمانية لكتاب «حياتى» (1951) مخطوطة كتبت بتاريخ سابق. ولنا عودة إلى هذا الموضوع. ويخلق الباحث العلمى وقطعته، يستنتج «ماى» أن من المستحيل علينا اليوم أن نحدد ونعرف بدقة «أسلوب السيرة الذاتية». ولكن على أية حال يتمسك بالإرشادات

التالية التى يصوغها فى معالم سبعة:

- ٢ - سيرة ذاتية يميل صاحبها إلى كتابتها فى سن النضج.
- ٢ - مادة الوقائع تكون معروفة نسبيا لكل الناس.
- ٣ - عادة تنصاع السيرة الذاتية لدوافع خالصة إلى حد ما، شعورية إلى حد ما.

ومن بين هذه الدوافع.

- ٤ - تسلط فكرة مرور الزمن.
 - ٥ - الحاجة إلى معرفة «الشخص» لنفسه بصورة أفضل.
 - ٦ - حاجته إلى أن يعرفه الناس بصورة أفضل.
 - ٧ - قدر معين من «الأنوية» (التركيز على الأنا) يلعب دورا حاسما. واضح أن هذه الخصائص للسيرة الذاتية تلائم «شخصية» لو أندرياس - سالوى على نحو واثق. ولا ينتهى علينا إغفال أى من هذه المعالم المذكورة.
- والآن فلنتناول بعض النواحي «الكمية»: كتبت لو أندرياس - سالوى كتاب «حياتى» فى ١٩٣١ - ١٩٣٢ وهى فى سن الواحدة والسبعين. ثم تموت بعد وقت

قصير من عيد ميلادها السادس والسبعين: عامل القيمة (العلاقة النسبية بين المدة والمدة

فى الحياة الواقعية) $\frac{71}{76} = 0.93$. وعلى أية حال فقد أكملت هذه النسخة فى ١٩٣٤

ككتاب «الشيء الذى ينقص المخطوط» - عامل القيمة $\frac{72}{76} = 0.94$. وبعد ذلك

كتبت «ذكريات حميمة» ما بين ١٩٣٤ - ١٩٣٦ أى $\frac{75}{76} = 0.98$.

أما الفترات «المنسية» فى القصص المكتوبة - والثابت صحتها، فتطرح سؤالا محوريا فى كتابة السير الذاتية. كان من حق لو أندرياس - سالوى أن تخفى عن الآخرين ما هو خاص من الأمور الدقيقة فى حياتها الخاصة - هنا حق مشروع وقانونى. ولكنها منذ بدأت نشر بعض المقطوعات - ألهمت حماس ونشاط تلك الآلة الجهارية لبحوث كتابة السير بالمعنى المفهوم لكاتب السيرة الذى يصمم على فهم جملة الحقائق المتتالية التى تتألف منها حياة أى شخص، وهو مثل (الصيد جامع ما بهواه من أشياء) يميل إلى غسل وتنقية وإبراز أدق وأتفه المقطوعات فى الحلقات المعقودة. (الشيء بالشيء يذكر).

أوليات فى عمل نماذج معينة :

إن أية حياة لم يكتب تاريخها مرة ثانية، فى مختلف مراحلها وصراعاتها وتناقضاتها، وفى عقدها والحلول إلى تتوصل إليها لهذه العقد، إنما لا تكون لها قيمة إلا من خلال المعرفة التى لدينا عنها سواء كتابة أم شفاهة، وزيادة على ذلك فإن أية حياة نحب أن تعيد كتابة سيرتها (بالمعنى العريض للكلمة) فى بعض الحالات. وعلى أية حال وحتى أول محاولة لرواية تاريخ الحياة، فإن كل المواقف والسلوكيات والأوضاع التى تكون فيها أو تتسبب هى فى حدوثها (= وهما حالتان محتملتان =) إنما تكون دائما محاولة سلبية تماما مثل سلبية = نيجاتيف = الصورة الفوتوغرافية التى تسمح «برؤيتها» للصورة الإيجابية بالظهور تدريجيا - والتى لن تكون إلا أشكالا مختلفة مغايرة للشخص نفسه. ولكن عمليات «أظهار» (= تحميض) الصورة تختلف ما بين عملية وأخرى. إنها مسألة طريقة ومنهج فالحياة مثل المقطوعة الموسيقية التى تؤلف نفسها بنفسها - الحياة «تفعل» وفى خلال فعلها تظهر مثل «البروفة الزيرة» والصورة المغايرة المختلفة: شفوية كانت أم مكتوبة تماما «كالبروفات» الإيجابية.

هذه البروفة للحياة = وإن كانت «منتجة» للكتابات والمؤلفات = سوف تشير إليها برمز س صفر بمعنى أنها لم تنتسخ بعد (شفهيا أم كتابة) ورمز س صفر تزودنا به ذاكرتان. وسوف نطلق رمز ن صفر على رقم الأحداث التى تحتويها س صفر. والحدث يتميز عن المعلومة فى أنه يكسر «المسلسل الرتيب» فى اللحن الواحد المؤلف من علامات أو دوائر من هذه العلامات. وعند هذا المستوى يبقى عدد الأحداث غير محدد. وكل سلسلة من النصوص تقابل أحد الكوادر: س١ - س٢ - س٣ أما ن١ فرمز للأحداث فى س١. وكل سلسلة من المعلومات «الرأسية» المقابلة - تقابل وضع س١ ن٢ إلى س٣ ورمز ن١ هو رقم الأحداث فى س١.

وفىما يلى نرى نموذجين تسميها نموذجين متعرجين بسبب «الطرق» التى يتقاطع أحدها مع الآخر من آلة رقم ١ للنص وآلة ٢ للمعلومة الرأسية. الأولى تعود إلى الكتابات الشخصية لـ أ - س والثانية تقابل الجوانب المختلفة لمسيرة الحياة الموجودة لصاحبة كتاب «حياتى».

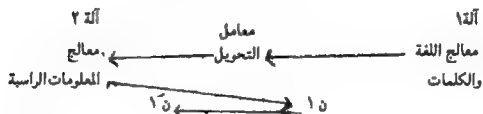
ولنتناول الآن الكتابات الشخصية، وكتب السيرة. وفى كلتا الحالتين لدينا «ذاكرات» + معالجون (= أو آلات =). الذاكرة تزودنا بمعالج اللغة والكلمات وهذا يزودنا بمعالج المعلومات «الرأسية» (فى حالة - عدم الاحتفاظ بجميع المعلومات). وإذا نقلنا خطتنا إلى نموذج «لاسويل» المشهور أصبحت كما يلى:

من	ماذا يقول	لمن	بأية طريقة
المصدر	المعالج	القارئ	المعلومات
الذاكرة (١)	النص (٢)	معامل التحويل (٣)	
أو (الذاكرات)			
بأية أهداف	أى تأثير	أية نتائج دائمة	
الحاجة لأن يفهم بشكل أفضل	لتشكيل أو تعديل	حساب معامل القراءة	
الحاجة لأن يعرف نفسه أو	مفهوم	قراءات الكتابات	
نفسها بشكل أفضل	أو توجه أية حياة	الشخصية	
		معامل المعلومات الراسية (٤)	

عملنا على تبسيط النموذج واحتفظنا فقط بأربعة رؤوس موضوعات (١)، (٢)، (٣)، (٤) ونجد عندنا عدة «ذكريات» نعرفها بالطريقة الآتية:

حياة لو أندرياس - سالومس

ذاكرة (١) ذاكرة (٢)



أما إنتاج الالكترين (النص والمعلومات) في هذا النموذج فيجرب في الطرقات التي تتقاطع بعضها مع بعض في شكل متعرج؛ نشير إليه باسم النموذج المتعرج.

وقد عرض الجدول المتعرج الأول في القرن الثامن عشر بواسطة الاقتصاديين التابعين للمدرسة الفيزيوقراطية. وكان هذا أول جدول اقتصادي والأب الرائد لعلم المحاسبة القومي الذي وضع أسسه وفصله دكتور ف. كوزنزي. والخط المتعرج في الجدول يقابل دورة المال. وبهنا هذا المشكل والمخاطر المحفوفة به بالرغم من أن هذا العلم يبعد ظاهريا عن دائرة موضوعنا. كان الهدف هو انتزاع ناتج صاف من قيمة إنتاج أى بلد بدءا بالإنتاج الطبيعي (الأرضي) والمحاصيل السنوية تتوالى لتصنيف كل سنة قيمة ما يتم توزيعها بين شركاء مختلفين ونحن نعتبر الذكريات المختلفة في السيرة والسيرة الذاتية حسبا تصورنا هنا

(١) - (ب) - (ج) - (د) تقوم بوظيفة «قرن الاستشعار» لإنتاج طبيعي كامل سنسية «تاريخ حياة» ونشير إليه بأنه الإنتاج الصافي. ونتيجة ذلك هي الأتى: ١ - كتابات لو أ - من الشخصية (نموذج (١) + ٢ - كتابات في السيرة (نموذج (٢)) لها علاقة بلو أ - من وشكلان معا حاصل جميع الكتابات في السيرة الذاتية (= مصطلح يغطي في هذه الحالة كتابات لو أ - من الشخصية) وكتابات السيرة الموجودة في يومنا هذا والمتعلقة بهذه الشخصية أو ما يسمى «بالسيرة الشاملة». (هولو بهوجرافى).

وفي أثناء تداول = دوران = المعلومات خلال الطرقات المتعرجة (النص = معلومات راسية = النص) «غالاأشياء» أو «أحداث الحياة» يتم نقلها وتقوم الآلة ٢ (المعلومات الراسية) ببعض «المكاسب والخسائر» باستعادة ما يصدر عن الآلة ١ (النص). وترد هذه من عدة ذاكرات: (أ) + (ب) في نموذج (١) - (ج) + (د) في نموذج (٢). وترجع الذاكرة (١) إلى الحوار الاجتماعي (= معترف به أم لا =). وتشير الذاكرة (ب) إلى العمليات الأولية بالمعنى الفرويدى (عن اللاشعور) أما الذاكرة (ج) والذاكرة (د) فترجعان إلى الحوار السياقي أو من بين مصادر أخرى إلى (الذاكرة السياقية) عن لو أندرياس - سالومى أو مؤلفاتها. ومجمل الذكريات هو المكافئ من صفر لتدهور الحياة مع عدد من الأحداث لم تسجل بعد.

نموذج (١)

توزدنا كل من الذاكرتين (١) + (ب) بسلسلة النصوص س ١ وتساهم في تسجيل الأشياء - الأحداث أو ن ١، وتتخذ هذه لتتحول بواسطة الآلة ٢ معالج المعلومات الراسية إلى ن ١ س ١. كالآتى:

س ١ ن ١ ————— (بالمعالجة) ————— (ن ١) س ١

ونرمز:

ن صفر = كل الأحداث التي لم تسجل بعد

- ن ١ = كل الأحداث الواردة في النص (آلة ١)
 ن ١ = عدد المواد في المعلومات الراسية (آلة ٢)
 م ١ = عدد الأحداث التي فقدتها الذاكرة (في كتاب الشيء الذي ينقص المخطوط).
 ي ١ = عدد الأحداث التي وجدت (الذاكرة (ب))
 ك ١ = معامل تقوية الذاكرة (القدرة على التذكر)
 ت (١ - ١) = معامل التحول إلى معلومات راسية.
 ن - > ن ١ ت ١ بينما: نموذج (١) ت ١ < ١ صفر
 و: ١ م > ن صفر ١ > ن صفر (نموذج (١) < ١ < صفر)

نموذج (٢)

يتبع نفس المعالجة. وبالرغم من فصله عن النموذج (١) إلا أنه استعرا له. مع امتداد الذاكرة (الذاكرة السياقية "d"). وفي المعالجة المطروحة هنا سنتناول صافي الإنتاج الشامل باعتباره جملة (إجمالي) الأحداث (ن ١) فيما يتعلق بالمعلومات الراسية كالآتي:

ن ١ = ن
 (١ - ١) ت (١ - ١) - ١ م + ١ ي + ك ١ ن صفر (ارجع إلى الجدولين السابقين)
 الطبيعة الهرمية لسلسل (س ١ - ... س ١) ومستوياته إنما هي في حدود عدة معالم (الترتيب الزمني + القيمة المباشرة أو غير المباشرة للاستشهاد ... إلخ) وهذا الترتيب ليس جامعا مانعا، فالذاكرات تفقد مهادان السيرة والسيرة الذاتية مع ضمان الاستقلال الممكن للمصادر، وبالرغم من أن للمستويات تأثيرها كل على الآخر. فكل قارئ يقوم بترتيب «مستوياته» أي أنه يستوعب المعلومات كما يراها ملائمة له وعلى حسب قراءته.

السيرة المرتبة زمنيا وغير المرتبة : الرمز

تقودنا هذه النماذج الأولى إلى النموذج التالي. ونطرح المسألة على هذا النحو: كيف يمكننا تقييم «الذاكرة المكتوبة» بالنسبة لفترة الحياة الواقعية التي يعيشها أي إنسان؟ لنفتح كتاب «حياتي»: ما الذي نجد فيه؟

الرمز

تجربتها مع الرب

ا	تجربتها مع الحب
ف	تجربتها مع الأسرة
و	تجربتها في روسيا
م	تجربتها مع الصداقات
هـ	حياتها بين الرجال
و (ا)	مع رينار (ذكريات حميمة)
فرا	لتأزها مع فرويد
فرا ٢	ذكرياتها مع فرويد (ذكريات حميمة)
جـ	قبل الحرب وما بعدها
آند	ف. س. أندرياس
م -	الشئ الناقص في المخطوط (١٩٣٣)

نموذج متعرج (١)

(الكتابات الشخصية ١ - س)

الذاكرة الاسترجاعية

(صفر صفر)

تاريخ الحياة غير المكت
تعداد كتابته في

آلة ١	ذاكرة (ب)	ذاكرة (أ)	آلة ٢
معالج الكلمات أو اللفظة			معالج المعلومات الراسية
س ١ (١ ن) يوميات شخصية			١ ن (١ س)
س ٢ (٢ ن) أول سيرة ذاتية حياتي			٢ ن (٢ س)
س ٣ (٣ ن) تكملة للسيرة الذاتية الشئ الناقص			٣ ن (٣ س)
س ٤ (٤ ن) ذكريات حميمة			٤ ن (٤ س)
س ٥ (٥ ن) مراسلات متنوعة			٥ ن (٥ س)
س ٦ (٦ ن) أجزاء سيرة ذاتية غير مباشرة خلال مقالات ودراسات مؤلفات			٦ ن (٦ س)
س ٧ (٧ ن) قصص وروايات بقلم ل. ا. س.			٧ ن (٧ س)

الذاكرة الراسية

تصبح ذاكرة استرجاعية

(صفر صفر صفر)

نموذج (٣)

الدليل :

- س ١ = علاقة (أو علاقات) ن ١ = رقم الأشياء أو الأحداث
 س ١ = علاقة (أو علاقات) ن ١ = كمية المعلومات الراسبة
 ذاكرات ح + د = الذاكرة السياقية: روايات بعض الأشخاص الآخرين عن ل ١ - س
 ١ - سلسلة مستويات (س ١ ... ٧). يعاد توزيعها حسب عمل الذاكرة (صفر صفر)
 كل رقم هو رقم الرمز.
 ٢ - الذاكرة الإرادية الاستراتيجية اجتماعيا (صفر صفر) تعمل اختياريًا على استرجاع
 الهوامج الإرادية.
 ٣ - الذاكرة (أ) تتحكم فيما يمكن أن يعتبر بيانات أو معلومات. الذاكرة الإرادية (ب)
 ترجع إلى العمليات الأولية (الأحلام، التأملات الرؤى إلخ).

نموذج متعرج (٢)
 (سير حياة ل ١ - س)

الذاكرة الاستراتيجية (صفر صفر) تاريخ الحياة غير المكتوب تعداد كتابته في	١٢ معالج الكلمات	ذاكرة (د) ما بعد	ذاكرة (ج) ما قبل	آلة ٢ معالج المعلومات الراسبة
	س ٨ (٨) السيرة العالمية			٨ س (٨)
	س ٩ (٩) السيرة المتخصصة			٩ س (٩)
	س ١٠ (١٠) مقدمة ملحق هامش يلاحظ على ل.			١٠ س (١٠)
	س ١١ (١١) نصوص ليحت تحليلية نفسية - حول ل. أسس أو عملها			١١ س (١١)
	س ١٢ (١٢) نصوص تحليلية نفسية، فرويدية أو مرتبطة بها حول ل. ١ - س أو عملها			١٢ س (١٢)
	س ١٣ (١٣) نصوص تحليلية نفسية أو معالجات لاغبيات أخرى تتعلق ب ل. ١ - س أو عملها			١٣ س (١٣)
	س ١٤ (١٤) سير روائية (روايات - أفلام - مسرح) عن ل. أسس أو عملها			١٤ س (١٤)

الذاكرة الراسبة
 تصعب ذاكرة شاملة

التوزيع الذي قامت به ل ١ - س في سيرتها الذاتية = عملية دائرية: ويمكن تغييره بعملية إعادة توزيع حر كما في التوزيع الموسيقي الحر. فليس ثمة نظري أو عملي لكي نضع رمز الرب (د) على رأس السلسلة وأندرياس (آند) أو الشيء الناقص (- م) في أسفلها، عندما تكون المسألة مسألة ملاحظة في كتابة السيرة ذات طبيعة عملية. هذا الدوران يتعارض مع هرمية السلاسل.

وهذه الأخيرة تتقابل مع مبدأ نظامي معروف جيداً: الطفولة المبكرة - الطفولة - المراهقة ... إلخ. وكان هذا المبدأ هو ما اتبعه بيترز - ويمكننا أن نرى أن توزيعه هو من النوع النظامي - أول، ثان، ثالث ... إلخ. فخرج مأخوذة تتحد بسابقتها، وهي بدورها تحدد التالية لها.

وزيادة على ذلك، فإن السيرة الذاتية تنفصل انفصالاً محسوساً عن السيرة كما يقر جورج ماي في نظريته. وبالطبع فلديهما أشياء مشتركة مثل المساهمة في تزويد القارئ بالمعلومات والأحداث، مما لا غنى عنه. ولكنهما تتمايزان بالطريقة التي تعمل بها الذاكرة، وبأسلوب البحث والتحرى في تاريخ وسيرة حياة أي شخص. ولكن بصفة خاصة، «باختيار الموت» (ماي). فالسيرة هي الكتابة عن حياة شخص متوفى.. أما كاتب السيرة الذاتية «فيتحري» وينقب في حياته هو وفي وجوده هو وهو لا يزال يعيش. هذه الناحية تفير كل شيء: بمعنى أنه لم يعد يستطيع وهو يلفظ آخر أنفاسه، أن يكتب الشيء الذي يداخله ويطلبه ويدعوه للكتابة عنه.

علم التفسير وما وراء التفسير (١)

هناك بعض الملاحظات الضرورية على هذه النقطة :

١ - نلاحظ على الفور تعددية التفسيرات

٢ - في يومنا هذا لا نكاد نستطيع إقامة الاطار الأساسي للمرجع التفسيري بسبب الأزمة في البديهيات المنطقية لعالمنا المعاصر - وهناك نتيجتان لذلك: لا يوجد هناك تفسير يمكن أن يكون فوق أو دون التفسير «الشائع» المتفق عليه.
(انظر دوستوفسكي وقوله: إذا لم يكن الله موجوداً (...)) في حدود الحد الأدنى من الأخلاقيات العلمية، فإن بناء «نموذج تفسيري» مؤقت إنما يعرض بهدف توضيح «الحقائق

الواقعية» بصورة أفضل (وتتبنى هذه الحقائق بدورها جزئياً من خلال وسائل الملاحظة).
 ٣ - وفي هذا الإطار سنقبل بالتالى «جميع» التفسيرات الشفهية والمنشورة فيما يتعلق بحياته ل ١ - س + أو مؤلفاتها، ليس باعتبارها (= ولكل منها نوعية خاصة وفردية متميزة =) من «علم التفسير» المعتمد ولكن «وما وراء» علم التفسير». وهكذا سنتصرف فى مجموعة من متغيرات «ما وراء» التفسير» ما دمنا كما رأينا - بالنسبة لشخصية (لو أندرياس - سالومى أن التفسير المرجحى الأساس = (مساحة حيادية). فلا صاحب السيرة الذاتية ولا كاتب السيرة يمكنه أن يستفيد من الحل النهائي للشفرة (١) (الرمز).

هتلسة لالتقاط الأنفاس :

عادت لو أندرياس - سالومى عدة مرات إلى «الفتريات المنسية» فى النص الأول ومشهد «أقول / لا أقول» يتكرر فى الاستجابة للسؤال نفسه. على أية حال ما يبدو لنا غير عادى فى هذه «المنحة» هو الكتابة المزدوجة المكثفة جادة الثيرة عنها هى نفسها والمنشورة فى كتاب: «الشئ الناقص فى المخطوط». و «ذكريات حميمة فى السنوات الأخيرة» (فى عدة فصول) بمعنى أن الباحثين يؤلفان فى نظر أى شخص يطالعهما بعناية، بعداً نادراً بل مشيراً للدهشة: أنها سيرة : «ذاتية داخل سيرة ذاتية» لا تتردد فى أن تصحح نفسها أو فى أن تناقض السيرة الأولى «حياتى». وفى لعبة التستر والفضح، الاعتراف والإنكار - فإن الذاكرات لا يمكن أن تكون أبد إلا نصف أمينة (كلام أندريه جينز) إن لو أندرياس - سالومى لا تكف لحظة واحدة وبدون انقطاع عن البحث عن ذاتها. وما تعثر عليه قادما نحوها من بعيد - فإنها تتجاسر وتقول وتكتبه وتصدقنا القول بأمانة ونزاهة واستقامة. وهذا هو ما يصنع عظمتها.

وعلى أية حال تظل الظاهرة غامضة : معتمة : إن لمعيتها مع القناع لم تترقف. فإن فقرات كاملة من حياتها تبقى مخبوءة بعيدة عن أعيننا. أكانت وهى فى الرابعة

(١) كل متغير يصبح مركزاً : فراغ متعدد المراكز.

والسبعين تعلق بعض الأهمية على هذا الأمر؟ لا نستبعد أن بعض الحكايات المعنية التي يراها الآخرون فضائح شائنة كانت تبدو لها أمورا ثانوية تماما. فالشخص الذي «تجاسرت على حبه» في «البرتغالي المتدين» موجود بلحمه وشحمه وبشكل صارخ: أنها لو أندرياس - سالومي بكاملها وتستطيع أن نقول دون أن نخاطر بالوقوع في الخطأ إنها - من بين أشياء أخرى - كانت «نيتشوية» عظيمة (= من أتباع نيتشه) وأقول من بين أشياء أخرى لأن المسألة معقدة إلى حد ما.

إن الكتابات الشخصية لـوآندرياس - سالومي تثير في طريقها شكاً حول قيمة ومكانة السيرة الذاتية بصفة عامة. ولكن مما لا شك فيه أيضا أن لو أندرياس - سالومي ليست الأولى ولا الأخيرة التي تثير هذا الجدل: ما هو الصحيح فيما يزعم صاحب السيرة الذاتية أنه صحيح من بين ما يتعين عليه أن يوصله للآخرين؟ وما أن يخلع القناع أو يتمزق، حتى يؤدي ذلك إلى تساؤل جديد؟ وهذا بدوره يؤدي لدى الآخرين إلى موقف قفير منه / أو لا يمكن إنهاؤه (= التحليل المنتهى والذي لا يمكن إنهاؤه عند فرويد (=)؛ مثل تلك الصور الموضوعة بين مرآيا متوازية تقريبا. فتنعكس عليها الصور إلى ما لا نهاية؟ لقد كتبت ثلاثة فصول حاسمة فيما يتعلق بريكه وآندرياس وفرويد. وقرأتنا لكل منها نجد أن اللفز أبعد ما يكون عن الحل، ويصح بالتدريج أكثر غموضا والتباسا كما لو كان القناع المخلوع يكشف عن أقنعة كثيرة أخرى تحته؛ إنه قناع متعدد الطبقات كل طبقة تؤدي إلى أخرى. ومثل هذه الأقنعة موجودة في مجتمعات الإسكيمو. وفي الغرب هل حلت الوجوه محل الأقنعة؟ دعونا نصفى إلى لو وهي تتكلم عن نيتشه في كتابها (١٩٣٢):

... «إن المفهوم النيتشوي للمثل الأعلى يحتوى ضمنيا على فكرة أن المظهر من حقه عرض نفسه كأنه حقيقة - وأن الحقيقة العميقة كلها تعرف بالتأثير الذي لها». أنه اهتمام مشير وأخاذ بالقناع والتأثير الذي للحقيقة - في اتفاق تام مع المثل الأعلى.

السيرة الذاتية - السيرة - علم التناسق:

نشير إلى النموذج الثالث بالنموذج «صفر». إنه الحياة قبل النص، ويناسب النموذج

الأمثل أو الأصلي. وهكذا يمكننا قراءة «الأماكن» المختلفة - أثناء مسار حياة ل ١ - س. والتمييز بين النماذج المتعرجة الثلاثة - المشار إليها برمز ١٢ - ٢٣ - ٣٣ هو تمييز إيضاحي فقط لا غير. فمن الواضح بالنسبة للكاتب الذي يحتفظ بدفتر يوميات، أن الحياة تسجل كتابة تقريبا في نفس الوقت الذي تحدث فيه، أو بعده بقليل. ولكن التمييز بينها يبدو ضروريا.

فهذه النماذج الثلاثة تتداخل أحدها في الآخر: ونموذج القاعدة يكون في النهاية هو «الأخير» وهو يعود ليتجمع في سنع متواليات (= وربما أمكن وجود عدد أكبر) - «الأحداث في حياة» ل ١ - س تقع حول الأماكن الأساسية (= المساحة الجغرافية التي تحركت فيها ل ١ - س تتجاوز هذا الإطار: كما لاحظ غالبا كانت مساحة أوربية تمتد من سانت بطرسبورج إلى زيوريخ، فروما، فيرلين، ففيننا، فيريس ذهابا وإيابا مرات كثيرة، إلى جانب رحلات من المنطقة القطبية إلى اليونان ... إلخ). إن م صفر لا يمكن تصورها إلا في منظور شامل للسيرة - أي - بعد تجميع أغلبية الوثائق المتاحة. وبعبارة أخرى إن الوصول إلى تاريخ حياة أي إنسان لا تكون إلا في نهاية البحث، بينما تأتي الحياة قبل أية وثيقة مكتوبة.

وعلى سبيل التيسير، سنضع هنا محيرا بين وثائق - «ما قبل» - التي عرفت أثناء حياة صاحبة السيرة الذاتية، ووثائق «ما بعد» - التي عرفت أو اعتمدت وتألفت بعد وفاتها. وفي هذا المنظور، كل كتابات السيرة تكون دائما «ما بعد».

ويأتى نموذج م صفر في نهاية البحث، ويجب أن يكون عند الأصل. وبعبارة أخرى ففي أي بحث في أية سيرة أي «ما بعد» بحكم التعرف يكون المنظور مقلوبا.

ويساند السيرة الذاتية في تسجيلاتها قانون «الوصل» الذي يقوم على الذاكرة الحاضرة (= القدرة على الاستحضار) وهو ضمان الأمانة في السرد. وهي في المقابل تمثلا ببيانات مختلفة، تبدو ظاهريا متقطعة بحكم ضرورتها الذاتية. وبالعكس فإن مثل هي المادة المتقطعة التي يجمعها كاتب السيرة لا تمثل إلا مصادقات عرضية بَحْث، ما لم يتم هو في أثناء عملية إعادة البناء، بإضافة نظريته الخاصة وإطاره العرفي ومنهجه الذي

التحليل الأنثروبولوجي

يربط بين الفواصل ويمنها وبين الخارج.

نموذج متعرج (صفر)

الحياة / النصوص

آلة ٢

معالج المعلومات
الرأسية

ذاكرة (أ)
ذاكرة (ب)

آلة ١

معالج الحياة والنصوص

س ١ (ن صفر ١) بطرسبورج (وأماكن أخرى ١٨٦١) —		(ن صفر ١) س صفر ١
س ٢ (ن صفر ٢) من زيوريخ روما، مونت ساكرو، إلى توتنبرج ولينج وأماكن أخرى		(ن صفر ٢) س صفر ٢
س ٣ (ن صفر ٣) برلين وأماكن أخرى —		(ن صفر ٣) س صفر ٣
س ٤ (ن صفر ٤) من باريس إلى برلين وبطرسبورج (وأماكن أخرى)		(ن صفر ٤) س صفر ٤
س ٥ (ن صفر ٥) من فيينا، ميونيخ وولفراتها وزن جوتنجن إلى الفاسترا (وأماكن أخرى)		(ن صفر ٥) س صفر ٥
س ٦ (ن صفر ٦) من وينا ميونيخ جوتنجن إلى فيينا (وأماكن أخرى)		(ن صفر ٦) س صفر ٦
س ٧ (ن صفر ٧) من جوتنجن، فيينا - برلين جوتنجن - ١٩٧٣		(ن صفر ٧) س صفر ٧

الذاكرة الرأسية

تصبح ذاكرة استرجاعية

(صفر صفر)

نموذج (١)

الدليل :

١ - مع النموذج صفر تكمل الدورة دائرة كاملة مادامت الحياة قد استرجعت مؤقنا فى انتظار مزيد من البحث. ولا يحدث هذا الاسترجاع فى الذاكرة إلا دراسة النصوص. وفى أثناء صياغة كتب السيرة، وبحوث السيرة لا تأتى الحياة إلا بعد النصوص. وفى هذا المفهوم لا يمكن بناء نموذج ج صفر إلا بالارتداد إلى الوراء: هذه الخطوة الثالثة تؤدى إلى الأصل.

٢ - الذاكرة (١) = الذاكرة الإرادية، تحت السيطرة الاجتماعية

الذاكرة (ب) = الذاكرة اللاإرادية (العمليات الأولية، التأملات والرؤى.. الخ).

ومع إعادة بناء وتأليف السيرة على هذا النحو - هل يحافظ من كتابة السيرة على صفة المصادقية الضرورية له والضرورية لكل بحث من الحقيقة؟ وبعبارة أخرى: هل لنا العذر فى اتخاذ موقف ضد من كتابة السيرة؟

بول فاليرى ضد كتابة السيرة:

مؤلف كتاب «أسلوب ليوناردو دافنشى» (١٩٥٧) الذى كتبه فى ١٨٩٤ وأكمه فى ١٩١٩ وزيدت عليه ملاحظات وهوامش فى ١٩٣٠ - لا يعرب إلا عن الاحتقار والتباعد عن أى عمل من أعمال السيرة؛ ويسخر من «التفاصيل التاريخية للامع شخصية اختفت من الوجود» ويعترض على «منهج» وأسلوب سرد أى سيرة أو بالأحرى أية سيرة مضادة. وكتب فى «١٩١٩ يقول: إن كلمة «منهج» قوية قليلا.. المنهج يجعلنا نفكر فى عملية ما محددة تحديدا دقيقا. ولم أر فى «السيرة» إلا عادة فريدة فى نوعها لتحويل وتعديل كل الأسئلة التى تدور فى ذهنى» وقد استخدم هذا الأسلوب ضد كاتب سيرة ليوناردو الذى كان هو أولى به، ولكنه رفض بهناد وأصرار أن يكونه. وذلك بقوله «أنها كانت على أية حال أفضل من جمع سلسلة من الحكايات المشكوك فيها، والتعليقات والتواريخ مما توجد فى كاتالوجات الهواة. وهذا اعتراض ضرورى على «أسلوب» قلما عبر به الآخرون ويمثل هذه القوة يقول: «مثل هذه البراعة ليست مجهولة بالنسبة لى ولكنى لا أحب التحدث عنها بصفة خاصة» (...) إن حياة أى شخص ليست حياة الكاتب». «الحماية الحقيقية لأى إنسان دائما يساء تعريفها بواسطة الذين هم أقرب الناس إليه أو بواسطته هو. ومن ثم لا يمكن استخدامها فى أى تفسير أو شرح لعمله، ما لم تكن بطريقة غير مباشرة وصياغة شديدة الحرص جدا». إن التنازل الوحيد الذى أعترف به فاليرى والشروط التى وضعها مجعفة حقا. ألا تكون سيرة أى كاتب سربا أو

وهما بالنسبة للعمل الذي ابتدعه؟ أن سؤالاً جدير بأن نسأله. وموقف فاليري - مهما كان موضع جدل - له على الأقل ميزة الموقف الجذري الخامس. ومع ذلك، يقترح بول فاليري إحلال الرثام بين العقل والإحساس، بين المحكم الدقيق والحد المبتكر. ويختار بول فاليري في معارضته لفن كتابة السيرة «المنهج» بمعنى معالجة أى عمل من خلال الطريقة التي يعمل بها عقل صانعة ومبتكرة: «العقل» وليس الجهاز النفسى بالمعنى الفرويدى. إن كتابى ليوناردو لفاليري ولفرويد ١٩٧٧ متعارضان على خط مستقيم. ويسلون أى شك، فالمسألة التى طرحها فاليري، صحيحة وسليمة تماماً بالنسبة للوا - س. ترى لأى من البديلين كانت الغلبة حياة لو أم عملها؟

بعض اللوحات المتناظرة: متغيرات غير متناسقة حول إحدى الشخصيات:

تظل لوا - س بعد موتها بخمسين سنة «شخصية» مشيرة للجدل. إنها مستمرة في إثارة الاهتمام أو الإعجاب لدرجة الإفتتان أو المناقشة. وستعتبر هنا أنه يوجد لدينا «حاصل جمع» حياة - تنتمى إلى بند السيرة - و«الباقى» الذى يضمن بقاء الشخصية أو النموذج أو يشير المناقشة. أما الجزء «الراسب» من الحياة فهو الذاكرة. قال الإغريق أن «نيموسين» هو يتيموع الخلود (ج - ب فرنان) وهو ضد «ليذ» ماء الموت. وعودة لوا - س من مقبرة النسيان بعد صمت خمسة عشر عاماً شاهد على حيويتها. ومع ذلك فاللوحات التى رسمت لحياتها وعملها - وإن كانت مجهولة إلى حد ما فهى لوحات متناظرة، بل الحق هى متناقضة. ومن بين الكتاب المتخصصين فى نيتشه كورت ب. جانز لا يتردد فى طلاء الصورة بالسواد. يقول:

«كانت لوفون سالومى واحدة من أولئك المشكلات اللواتى - رغم طموحن الشديد - لم يظهرن قط على خشبة المسرح بالرغم من أهميتها التى لا تنكر. أهميتها فى أى شيء بالذات؟ يذهب ه. ف. بيتز بعيداً ليطلق عليها اسم: «المرأة المشتومة». ومرت عقود قليلة من السنين كانت كافية لدفن معظم أعمالها كمؤلفة... مجرد قصة (فى دارما نيتشه) من بين أشد القصص بحثاً على الاكتئاب فى حياة البطل والتى سوف تقوده إلى حافة تدمير الذات...».

ومن ملاحظات دانييل هاليغى فى كتابه (نيتشه) والتى يكثر اقتباسها «كان اسم الفتاة سالومى؛ فى العشرين؛ روسيه؛ ابنة أحد الجنرالات... يقولون نصف يهودية، لا يمكن تصنيفها، مذهبة فى ذكائها وحماستها الذهنية لم تكن جميلة، ولكنها كانت جذابة

ومغربة إلى أقصى الحدود». يتلو ذلك بائنتى عشرة صفحة قوله فى الحتام: «ستظل «لو» تحتل مكان المنتصر، سيده للرجال وجارية لهم. كانت يكل تأكيد معشوقة الكثيرين. رنيار ريكله سقط فى شياكها كانت تعرف كيف تختار (...) وضعها «بارية» فى قائمة من يسميهم: «نوتردام - عربة النوم» للواتى كن متداولات على نطاق واسع فى أوروبا القرن التاسع عشر.

وعلى العكس من كل التوقعات يأتى نيتشوى آخر هو جاك بنوا - ميشان مترجم كتاب «نيتشه» تأليف لو ا - س (والذى لابد أنه تراسل معها على الأقل لمستلزمات النشر =) فيقدم هذه المراثية فى مقدمته.. «من بين المؤلفات الهامة الكثيرة المخصصة لنيتشه، يمثل كتاب مذام لو أندرياس - سالومى مكانة خاصة» أما التعقيب التالى فيشير الدهشة: «هذه الشابة اليهودية بنت العشرين، ذات القوام النحيل الدقيق، كانت قادرة على قيادة نيتشه إلى أرض الميعاد التى كان قد بدأ فى الاحساس بوجودها مؤخرًا، أرض الهند المجهولة» (...) وفى ١٩٣٢ كانت لو ا - س فى الواحدة والسبعين من العمر. ولما كانت تجيد الفرنسية، فلابد أنها قرأت هذا النص وهذه الترجمة. لم يبد عليها أنها أنفعلت بما قرأته. ولسوف نعود إلى هذه المشكلة (كانت لو منحودة من أصل جرمانى - بلطيقى - هيجونوت - ثقافتها روسية؛ فهل تقمصت هذه الشخصية الأخرى فى «الحياة»؟ والعبارة بأسلوب هذا الكاتب لا تخلو من المزاح اللاذع. ولابد من أن نشير إلى أنه كان أول من نشر وإذاع أفكار لو ا - س فى فرنسا. هذا التقمص الخيالى والافتتان الذى فرضته المسألة اليهودية عليها قد تركا علامة بارزة على شخصية لو ا - س المعقدة.

أما عن نيتشه فبعد أن امتدح الشخصية البطولية «ولتلك الشابة الروسية» فى ١٨٨٢ كتب بعد ذلك بهام فى خطاب إلى جورج رى (زواجر يوليو ١٨٨٣) فيما يتعلق بأخيه يقول:

بول رى كذب على فى موضوع الآتسة سالومى، مكرراً أن العالم غير جدير بها [...] وأنها شهيدة من شهداء المعرفة منذ طفولتها المبكرة، وأنها نزيهة تماماً [...] وضحت بسعادتها ويكل منع الحياة من أجل الحقيقة. حسناً، ياسيد رى؛ مثل هذا المخلوق يظهر على الأرض كل خمسين عاماً [...] وبناء عليه قابلت الفتاة. لقد كنت ببساطة ضحية «أكلوية».

وفيما بعد، كان لنيتشه أن يعدل عن هذه الكلمات، ويطلب من شقيقته إليزابث «أن تتصالح مع الآتسة سالومى»، ثم يمتدح أول كتاب لهذه الأخيرة فى ١٨٨٥ «صراع فى سبيل الرب» وعبارة أخرى لم يستطع نيتشه أن يستقر على حكم دقيق على «لو».

ظلت آراؤه فيها متناقضة. وفي «رسائله» عبارات معينة على شكل ملاحظات تتعلق «بلو»، في نهاية ١٨٨٣ وصفها بأنها «غير مخلصه وخائنة لأي شخص تلتقي به أيا كان». (إن نيتشه لم يستطع أن يتقبل الواقعة التي حدثت في ليبزج ورحيل لو مع رى - زميل لها في الدراسة وعلاقته بها علاقة زمالة). ويبدو أن عددا من النيتشويين في عدد من الحالات اتبعوا الموقف الأخير لنيتشه. إن لو - مثلها مثل «العامل المنشط» المعجل الكيميائي - قد «أثارت» وحركت انهيار أستاذها ووليها (= بوداشن). هل حطمت الصداقة الذهنية القوية بين بول رى ونيتشه؟ أم أنها فقط عجلت بالقطيعة التي كانت فعلا تبدو في الأفق؟ فيدون وجود لو كان نيتشه قد انقطع عن فاجنر الذي كان في وقت من الأوقات «سيده» و «أستاذه» بنفس الطريقة التي سوف ينقطع بها فيما بعد عن صديقه العظيم ا. روده من بين آخرين. أيا كانت الحال، فقد وصمت لونييتشه بعلماء «لا تسمى».

«تعتبر لو - وحتى الآن أذكى شخص قابلته». (رسالة إلى أوفريك ٢٢ فبراير ١٨٨٣). «إنها شخص من الطبقة الأولى بالنسبة لي والذي تعتبر خسارته لا تعرض إلى الأبد. إن حيوية عزيمتها وأصاله عقلها تؤهلها لأشياء عظيمة؛ أما عن أخلاقياتها المؤثرة، فبالأكيد ليس. من مكان ملائم لحالتها إلا السجن أو المستشفى (إلى أيدا أوفريك في أوائل ١٨٨٣): أنا افتقدتها وأحن إليها حتى مع أخطائها (...). أنا لم أعرش على أي شخص مثلها متحررا من التعصب، وحساسا وعاقلا ومتهيئا لنوع مشاكل».

ولم تكن لو لتستدرج إلى هذا كله ولكنها بدورها قد وصفت نيتشه «بعلماء لا تسمى».

أما ملاحظات اليزابث فورستر - نيتشه - أخت الفيلسوف فمعروفة بطبيعتها الشهيرة؛ والأغلبية الاعظمى من المتخصصين في نيتشه لا يعتبرونها جديرة بالثقة ولا حتى المتخصصين في لو ا - س إلا بإستنارات - ولكنها لا تعمد التقرير من مصادر مختلفة؛ فقد خصص أصدقاء لو ا - س رجالا ونساء كتبوا مقالات عنها أثناء حياتها. يورسم بيتر جاست (ه. كوزلتز) وهو صديق مخلص لنيتشه - هذه اللوحة البطولية للو أ - س (مقتبسة في هوامش أ. فايفر لكتابتها «حياتي»): «هذه المرأة عبقرية حقا. كانت شخصية بطولية تماما. أطول منى قامة بقليل، متناسقة القوام، شقراء، بلامع رومانية. وأفكارها تبين أنها تجاسرت على حصون الفكر».

تري هل يتذكر بيجرياس انطباعات نيتشة الأولى والذي كان لا يزال تحت سيطرتها والذي قال إن لها «عين الصقر الثاقبة وشجاعة الأسد» بينما بقيت «بكل تأكيد طفلة شديدة الأثوثة». (رسالة إلى ب. جاست ١٣ يوليو ١٨٨٢). ثم تصبح بعد مرور عدة شهور في نظر نفس الشخص التجسيد الحي «للكورة الأدبية» - شيء لاحظه آخرون أيضا. من الذي تغير؟ المراقب الذي ارتبط حكمه بالمعاملة الشخصية؟ أم الشخص الذي تلقى الحكم ودهش ويهجر الآخرين بتعدد أشكاله وتلونه الواضح، أو يفقدون توازنهم؟ وبعد خمسين سنة من وفاتها، لا شيء في هذا الصدد يمكن اعتباره محسوما لا نزاع فيه. وكما رأينا فإن أحدث كتاب من تأليف س. ب. جاست يجرى بعض اللمسات المكمل على التمثال الذي أقامه فرويد للوا ١ - س: إن السنوات الخمس والعشرين الأخيرة في حياة هذه المرأة غير العادية كرسّت لممارسة التحليل النفسي الذي أضفت إليه إضافة علمية قيمة وأنا لا أبالغ عندما أقول إننا جميعا نعتبره شرفا لنا أن جاءت لتنضم إلى صفوف الزملاء والرفاق في النضال^(١)... وأي شخص كان قريبا منها تأثر تأثرا عميقا بإخلاصها وانسجام شخصيتها ورأى بالدهشة والذهول أن كل مظاهر الضعف الانثوي، وربما كل مظاهر الضعف البشري كانت غريبة عنها، أو أنها تقلبت عليها «خلال مسيرة حياتها» (فرويد - ملاحظة بعد وفاة لوا ١ - س).

ومع ذلك، فقيما يتعلق باكتشافات لوا ١ - س، لاسيما «مفاهيمها عن الجنس عند المرأة» والتي دمجت بسهولة في مفهوم «القارة السوداء» المعروفة في النظام «النظري الفرويدي» - ويذكر أحد المحللين النفسيين أن «فرويد لم يعتبر ذلك شيئا مقيدا، بالرغم من الإعجاب الذي كان يكنه لها». (ج. كونسير) ونمضي إلى القول بأن المرأة في لو الميالة إلى التفاضل دائما، ربما «جعلها» (تفاضلها) تعتبر المطالب اللاشعورية اللامعقولة، مصدرا من مصادر الحياة مما أزعج الفرويديين العقلانيين «(نفس المربع)». فرويد لم يعتقد أنه مفيد. بالاختصار من الذي تغير؟ هي أم هم؟ نيتشه وفرويد؟ ترى ماذا كانت تعني لفرويد تلك «المساهمة العلمية القيمة» التي ساهمت بها لوا ١ - س؟

صور تخطيطية جاتنية للسيرة :

تعمل التراميس والمعاجم كعلامات دالة على الطريق: ومن باب النصيحة عدم أغفالها أو تخطيها. والملاحظة التالية وردت في قاموس الآداب (لاروس ١٩٨٥) تشير إلى:

أندرياس - سالومي (لو) أدبية ألمانية (١) ابنة أحد الجترالات، درست اللاهوت في سويسرا. مؤلفة روايات سيكولوجية، وقصص ذات حساسية من أدب «نهاية القرن: هي: «روث» ١٨٩٥ - «أطفال الرجال» ١٨٩٩ - «و» ١٩٠١ - «رودنيكا» ١٩٢٢) هذه المرأة الذكية الحساسة ترددت كثيرا على أكبر العقول في زمنها. ولعبت دورا هاما في حياة نيتشه ثم في حياة ويلكه قبل أن تصبح تلميذة لفرويد وأدler. تركت وراءها سيرة ذاتية (حياتي ١٩٥١) (٢) ومجموعة مراسلات كثيرة.

إن بعض المتقطعات المعينة من هذا النص، تنعش كثيرا من الذكريات. ففي مقدمته لكتاب آلا ماهر، المعنون أيضا «حياتي» (١٩٨٥) يعرض رولاند جاكار - لصورة عابرة - هذه السطور القليلة عن بعض جوانب حياة لو أندرياس - سالومي:

«لمينا في نهاية القرن ١٩. على الناحية الأخرى من الحدود، نيتشه غارق في ليل الجنون الأسود. وفي ظل الفيلسوف تنهض اللوحة الجانبية الشامخة لتلميذته لو أندرياس - سالومي التي كانت أيضا رفيقة لريكله، ونصيرة مخلصه للنظريات الفرويدية. ويقبولها الوقوف في خلفية الصورة وراء عظماء الرجال الذين عرفتهم وأحببتهم، كانت لو أندرياس - سالومي تستوعب في صمت تعاليمهم وفلسفتهم وصدائهم، وهو ما أعادت روايته وإذاعته بحماس وأحيانا بسذاجة التلميذ في دراساته وفيما يخطئه في كشاكشيه. ودورها مثل دور إبحريا (= إلهة الماء الرومانية) جعلها مشهورة، وقد احتفظت الأجيال التالية مع مؤلفاتها الشخصية - بذكرياتها التي تعيد اكتشافها اليوم بمثل هذه اللفظة والتعطش».

بكل تأكيد لم يقصد جاكار كتابة هذا النص لكتاب في سيرة لو أ - س ولكن الموضوعات الأساسية في أية سيرة قد ذكرت وسجلت. وفيما عدا الملاحظة الأولى الواردة في لاروس ١٩٨٥ وملاحظة ثانية استثنائية اكتشفت في ملحق قاموس المترادفات (١٩٨٠) (تيزاروس) الملحق بدائرة المعارف العالمية (يونيفرسالس)، لا يبدو أن لو أ - س لها مكان في القواميس أو دوائر المعارف الفرنسية، إلا ذكر إسمها على الهامش في بعض الملاحظات عن نيتشه أو ويلكه. أما التي تتعلق بفرويد فلا يذكر إلا القليل عنها

(١) حصلت لو أ - س على الجنسية الألمانية عن طريق زواجها د. ف. س. أندرياس وكانت روسية الأصل

ذات جذور جرمانية - بلطيقية عن طريق والدتها (= من لاتفيا إذا استشهدنا بالملن التي تذكرها) وأصل جرمانى - دافركي عن طريق أمها. أما جنسيتها الألمانية فلم تذكر في مكان آخر.

(٢) الطبعة الفرنسية في ١٩٧٧ متأخرة من الطبعة الألمانية ١٩٦٨ مع بعض الإضافات.

أو لا شيء على الإطلاق. يبين هنا وضعها على الهامش نسيا - في المؤسسة الموسوعية المعاصرة.

بعض التغيرات التفسيرية الجانبية: (١) مربعات على لوحة شطرنج:

إن «شخص» لو أ - س الذي كان محل جدل شديدا أثناء حياتها، قد وضع بصمته القوية على الأجيال التالية. فاليوم يمكن تمييز عدة اتجاهات تفسيرية جانبية أو متغيرات. ويمكننا ببساطة أن نتناول اتجاهين: معها أو ضدها. أما الحقائق فهي ذات ظلال أكثر دقة وخفاء. ونجد أنفسنا متقادين لأن نتصور مدى عريضا جدا من العمل والبحث.

ولسوف نضع عدة فواصل مميزة بين المتغيرات التفسيرية الجانبية. ومفهوم ت. ه. كوهن عن النموذج الأصلي (= البارادجيم) (١٩٨٣). أولا يتميز نموذج كوهن بارتباطاته القوية بالعلم الطبيعي في مجتمع معين في حضارة معينة في وقت معين، وهكذا شأنه شأن أي تقليد أو مرجع علمي يستند إلى إجماع معظم الدارسين البارزين، وعليه - فلا بد - من تعريفه بعدد معين من القواعد التي بفضلها يتم قبول وإذاعة ونقل النظرية المعرفية المعترف بها. والآن، نرى المؤلف يشير إلى أن الصعوبات التي تبرز: من جهة هذه القواعد لا تكون دائما محسوسة أو مدركة بمعنى أن العالم لا يرجع إليها «طالما أن النموذج الأصلي مؤكد» ومن جهة أخرى، فإن تعددية الفروع العلمية تؤدي إلى تعددية النماذج الأصلية. فالعلم ليس بناء يقف على عامود واحد. أو صرحا متسككا، ولكنه يتألف من «بناء اتفاقي عرضي» غالبا بدون تماسك داخلي». وأخيرا وعلى أكبر قدر من الأهمية، فإن العالم يبحث في مشاكل = يشكل مجموعها ميدانا معينًا = وهو يقود بحثه نحو حل هذه المشاكل. وهكذا فمسألة «ترشيد النظرية»، إنما تخضع لأنواع وأصناف التطبيقات والأساليب النظرية المستخدمة في المعامل.

والأزمة الداخلية أكثر ملامحة وحسما لواحد من النماذج الأصلية أو آخر. أو لعدد منها عندما تشكل سلسلة من المشاكل كتلة حرجية حول العمل العلمي بدون حلول ملموسة أو حتى متصورة، وهو ما يعرفه المؤلف «بالأفغاز». وهذه الأزمة تولد إطارا معرفيا غير كاف أو أضيق من اللازم. كما أن الأزمة الناشئة ترخي العنان لنشوء «نماذج أصلية مصاحبة». متعارضة أو متناقضة. وهكذا تبدأ «ثورة علمية» تستهدف تدريبها من خلال الصراعات والمناقشات - فرض الاعتراف بنوع من التماذج يميل إلى تحقيق «أفضل تكيف وملاءمة مع «الحقائق» العلمية المحددة، ولتحقيق تنمية علمية أغرض. وعلى أية حال، يلاحظ كوهن = وهو الملاحظ اليقظ = «أن الأمور في الواقع لا تعرض نفسها

مطلقا بهذه الطريقة. فعلماء النماذج المصاحبة لا يتفقون في الحقيقة مطلقا ولا حتى الأطراف التي تريد الاعتراف بكل الافتراضات = غير التجريبية = التي يحتاج إليها الطرف الآخر لإثبات صحة وجهة نظره».

قد يسمح لنا بأن نقترح أن كلا من النظريات المعرفية في العلوم الإنسانية ترجع إلى طريقة الافتراضات غير التجريبية والتي تحتاج إليها لإثبات صحة وجهة نظرها» وهذا المرجع المعقول هو الذي نسميه تفسيرا جانبييا من حيث أن علم التفسير اليوم هو علم «غير مركزي»، ومبعثر. وعلى هذا فإن التفسير الجانبي ليس نموذجاً أصلياً بالمعنى الذي يقصده كوهن، ولكن نتيجة لأزمة النموذج العلمي، وزيادة على ذلك، فإن من شأن هذه الفكرة أن تقترب منه أكثر في فترات الأزمات في بداية «العلم الطبيعي» و «الثورة العلمية» وظهور نظرية معرفية جديدة أكثر إقناعاً ويمكن تدريجياً في نهاية المطاف أن يجمع حولها إجماعاً معينا في دنيا العلم. إن التفسير الجانبي يقابل الظهور المفاجيء لأي مرجع مركزي له معنى، وإعادة توزيعه في مراجع متعددة، ومصطلح «التفسير الجانبي» (Par - ermeneute) طبقاً للقاموس الأدبي الفرنسي هو الأسم الذي كان يطلق في القرن السابع على أولئك الذين كانوا يفسرون الكتاب المقدس بدون اعتبار للمعنى المعتمد من الكنيسة.. وعلم التفسير الجانبي (= ما وراء التفسير المعتمد =) بالمعنى المعاصر، يظهر في مجال «الظن» وعدم اليقين أي الذي يمكن أن يرجع إليه أي تفسير أيها كان. وفي فهرس مراجع المؤلفات المكتوبة عن لو - ا - س، فإن كل كتاب بل في الواقع كل مقطوعة من أي كتاب لها مرجعها ومصدرها الخاص. وفتحنا لهذا الملف، يشير عدداً من الأسئلة: لقد نجحت لو - ا - س بعد خمسين عاماً من ولاتها في إنشاء كتابات فلسفية، نقدية، أدبية أو تحليلية - نفسية عنها أو عن عملها. وبعض هذه الكتابات تجمع عدة أساليب ومتاهج.

وتتيح لنا هذه الطريقة في العرض، أن نعالج - كما هو الحال في رسم الخرائط الجغرافية - «نقاط التقاطع» - بين أساليب أو ميادين البحث، وهي الأفكار أو الموضوعات المتكررة نسبياً في صلب الكتابات (أو غيرها من الأعمال سينمائية أو مسرحية) عن لو - ا - س. ولهذه النقاط رقم رمزي: وهو دليل سهل يرشدنا إلى اتجاه البحث. وهذا الجدول الوثائقي البحث، لا يقدم أي حكم، أو معيار تقييم للمؤلفات والأعمال المذكورة. ويقتضى الضرورة فقط - وليس بصورة منتظمة - فأننا نشير إلى الاتجاه التفسيري الجانبي.

موضوعات	ملاحظات	المختارة	الإشارة	الإشارة إلى	الإشارة إلى
أساليب ووسائل البحث	سيرة أو - س	أ	ب	د	د
سيرة عامة	س ٨	س ٨ - أ	س ٨ - ب	س ٨ - د	س ٨ - و
سيرة متخصصة	س ٩	س ٩ - أ	س ٩ - ب	س ٩ - د	س ٩ - و
* في فرع من فروع العلم	س ٩	س ٩ - أ	س ٩ - ب	س ٩ - د	س ٩ - و
* في كتاب آخر	س ٩	س ٩ - أ	س ٩ - ب	س ٩ - د	س ٩ - و
مقدمات، ملاحق	س ٩	س ٩ - أ	س ٩ - ب	س ٩ - د	س ٩ - و
حواشي	س ٩	س ٩ - أ	س ٩ - ب	س ٩ - د	س ٩ - و
نصوص في غير التحليل النفسي	س ٩	س ٩ - أ	س ٩ - ب	س ٩ - د	س ٩ - و
الحياة، العمل، العلاقات	س ٩	س ٩ - أ	س ٩ - ب	س ٩ - د	س ٩ - و
نصوص تحليلية نفسية فردية أو	س ٩	س ٩ - أ	س ٩ - ب	س ٩ - د	س ٩ - و
مرتبطة بذلك، الحياة، العمل	س ٩	س ٩ - أ	س ٩ - ب	س ٩ - د	س ٩ - و
العلاقات	س ٩	س ٩ - أ	س ٩ - ب	س ٩ - د	س ٩ - و
نصوص تحليلية نفسية ذات	س ٩	س ٩ - أ	س ٩ - ب	س ٩ - د	س ٩ - و
انجذابات أخرى الحياة، العمل،	س ٩	س ٩ - أ	س ٩ - ب	س ٩ - د	س ٩ - و
العلاقات	س ٩	س ٩ - أ	س ٩ - ب	س ٩ - د	س ٩ - و
سيرة روائية	س ٩	س ٩ - أ	س ٩ - ب	س ٩ - د	س ٩ - و

موضوعات وأساليب أو ميادين البحث :

كما رأينا سابقا - وأشرنا إليه باختصار - عند فحص الوثائق المجموعة، نجد أنها تبين أمثلة مختلفة. ففي بعض الأحيان نلاحظ تطابقا نسبيا أو قويا، بين الأسلوب الذي ينتمى إليه النص والمرجع التفسيري الجانبي كما لو كان هناك نسيج فكري يمتد بينهما. وبالعكس فالفجوات بين الواحد والآخر تكون أحيانا واضحة. وفي هذا الفرع من البديل، نوضح الموقف التفسيري الجانبي للنص موضوع الدراسة. وقد حصلنا على حوالي ٢٥ بندا رمزيا (= صرموز) ولكن نكون أكثر اختصارا نشير إلى العمل باسم مؤلفه. وبالطبع نشير إلى السيرة باختصار، وللمؤلفات نفسها. وفيما عدا ثلاثة من الكتاب المقتبس منهم، فإنهم مذكورون من أجل مؤلفات لهم نشرت بعد ١٩٥١ وهو تاريخ أول طبعة في ألمانيا للسيرة الذاتية بقلم لوا - س التي ترجع إلى ا. فايفر.

خطوط من س ٨ إلى س ١٤: أساليب وميادين البحث:

س ٨ - ا

هـ... يميز: سيرة معروفة جيدا، خطوطها التوجيهية أشرنا إليها، معالجة السيرة والتفسير الجانبي متطابقان. الكتاب كان ناجحا.

س ٨ - ب

ا. شميدت - ماشي: هذه السيرة مسجلة في تيار الحضارة والأدب الألماني. لو: والملمة المترجمة لنيش وريكله وفرويد» وهي أول سيرة منشورة في فرنسا عن لوا - س (١٩٥٦) وتوجه الانتباه إلى مبحث هانزج. باب المطبوع في برلين قبل ذلك بسنة بعنوان: لوا - س، أدها وشخصيتها.

س ٨ - هـ

ر. بنون: كتاب في ٥٧٥ صفحة مسجل على متوال السيرة السيكولوجية، في شكل معالجة إكلينيكية. وفراو لو موضوع دراسة تحليلية نفسية لامرأة مرت بالجنون والمهقرية في نفس الوقت». اتجاها تفسيري جانبي غير عادي.

ش. آندلر + د. هاليقي: منقول عنهما هنا باعتبارهما بين المتخصصين في نيتشه بالرغم من أن مؤلفاتهما سبقت ١٩٥١ كلاهما يسير على منوال السيرة الكلاسيكي. ولكن لأولهما موقف محايد من لـ أ - س. ولثاني موقف جدلي. ولـ س. جازز أيضا في سيرته عن نيتشه تبرز جدلية (= قارن الاقتباسات =) من لـ أ - س بينما يبقى لصيقا جدا بنيتشه في مواقف المتردة والحماسية. أما أ. هوداتش في كتاب نشر في ١٩٧٩ فمسجل على نفس الخط. وفي جميع هذه الحالات يتطابق أسلوب السيرة مع التفسير الجانبي.

ج. ل. تريوت الوحيد في فرنسا الذي يعرض بحثا ذا طبيعة طبية وعلاجية نفسية. ومسجل على خط العلاج النفسي مع اتجاه تحليلي نفسى بالمعنى الفرويدي. مهتم بلو كفيلسوفة ومحلة نفسية نظرية ومعالجة خاصة بالنسبة لـ ر. م. ويلكه. الطب والتأكيد على السيرة يؤلفان ميدانا للبحث أكثر من منهج وأسلوب بالمعنى الأدبي.

١ - تايفر: بفضل عنايته تخرج شخصية وأعمال لـ أ - س من مظهر وبوثة النسيان. مقدماته وملاحقه تصاحب جانبها كبيرا من أعمال أ. أو مراسلاتها، ولكن حواشيه الوفيرة والدقيقة هي التي تجعل بحثه مصدرا متميزا للمعلومات. ولما كان موغلا من قبل لـ أ - س كوريت متصرف في أعمالها المكتوب فهو يحتفظ بأرشيف لم ينشر بعد، لاسيما «اليوميات الخاصة» و«رواية جوتا».

ج. نويكروت. مقدمته التي كتبها في اثنتي عشرة صفحة لكتاب «حياتي» (الطبعة الفرنسية ١٩٧٧) تظل نصا كلاسيكيا معتمدا. وهو يعرض بعض المسائل الكبرى عن علاقة لو بنصها المكتوب:- «هي تطارد الحقيقة ولكن هناك بعض الصفحات البيضاء الناقصة» وعن علاقتها بالذين كانوا حولها. ويؤكد على «مسيرتها القوية نحو فرويد» ولكن أيضا على «زواجها من أندرياس الذي كان زواجا بين تقيضين» رما ليعوم بوظيفة الستار بالنسبة لأبيها وأخوتها. وأيضا على انسجامها مع «التحليل

التحليل الأثريولوجي

النفسى الذى لم يكن لها حلاً للغز ولكنه كان الحقيقة... أقرب إلى المرشد والناصح الأمين. وكان فرويد يجسدا له».

م. موسكوفيتشى: كتب مقدمتين: إحداهما لخطاب مفتوح إلى فرويد (اعترافات يجميل فرويد). والأخرى لفرام نرجسى. وكان فرويد قد استدعى لو لتقوم بدور الطرف الثالث فى مناقشاته مع المحللين النفسيين الخواارج على مدرسته - باعتبارها امرأة، أجنبية، متحررة وباعتبارها مثقفة ومفكرة. وفى الصراع والجدال بين قطبين متعارضين. وأغراها معسكر الأعداء. معسكر الروحانيين - ولكنها اقتبلت مرة أخرى إلى المعسكر الفرويدى بينما بقيت تتأرجع على «أطراف الروحانية» وفى جانب مذهب التركيب - وبالنسبة لفرويد الذى كانت معجبة به، أكدت مواقفها الشخصية من النرجسية كاتجاه مزدوج، ومن الفن. وفرويد لم يأمر بإبعادها».

ج لى رايدر. مقدمة الذكريات حبيبة للسنوات الأخيرة. «ولبت لو صادقة مع نفسها» - وهى الفكرة الأساسية لهذه الذكريات - وهنا تخلص نفسها من كل عهود وأيمان الولاء. «إننى أبهى نفسى مرتبطة بحبل لإرشادى بشرط أن يكون الحبل طويلا». هكذا كتبت للفرويد. والمقدمة تزيد من حدة السياق الثقافى، والأزمة الحضارية فى السنوات الأخيرة من القرن ١٩ بين الفلسفة الحيوية والرومانسية الجديدة والاتجاه المضاد للطبيعة وما بعد الرمزية، وإذا لم تكن كلمة «تعبيرية» مستخدمة فى النص، فقد كانت هناك بروحها. «كانت لو تهذل مجهودا لتحديد وتوصيف المرأة بين العالمين: السلاقي والجرماني: بين فرويد ووينج؟

س. ١٠ - ب

نفس النص بقلم لى رايدر موضوع تحت هذا الرقم الرمزى (الحضارة، الأدب، الفلسفة).

س. ١٠ - ج

ج. بنوا - ميشان. هذه المقدمة هى أول دراسة بالفرنسية لأول كتاب مترجم فى فرنسا بقلم كاتب المقدمة نفسه فى ١٩٣٢.

نمطه: بقلم لى - س. أنفقت اثنى عشرة سنة فى كتابته ما بين ١٨٨٢ - ١٨٩٤. وقد سبق لنا النقل عن ج. ب - م الذى له موقف شوكل لها جدا وعلى التقيض وبقرة من

موقف المتخصصين في نيتشه. العام ١٨٨٢ المكان تحت قبة ميكل أنجلو في كنيسة سان بيتر في روما. «من اللحظة الأولى ثم إخضاع نيتشه. ألم تكن تتوفر لها جميع المؤهلات اللازمة؟».

س ١٠ - هـ

مقدمات ماري موسكوفيتشي موضوعة تحت هذا الرقم (الإشارة إلى المرأة).

س ١١ - ب

من بين النصوص التي ليست تحليلية نفسية أو لا علاقة لها بالتحليل النفسي ذلك الذي بقلم ف. بول يتحرى فيه عن أنسجام لو أ - س مع مسرح إيسن الذي كان لها فيه اهتمام بالغ ودائم. (ست اجابات وست قصص - لو أ - س تشرح إيسن.) وتحت نفس الرمز نحب أن نضع نص لي زايدر المذكور سابقا، وأيضا نص أ. شومارو الذي يبحث في مقال له بعنوان: الأدباء الألمان في فرنسا عن أسباب افتتاح الفرنسيين بأعمال ومؤلفات نيتشه ولو أ - س في ١٩٧٩ وهي السنة التي نشرت فيها بالفرنسية رسائل نيتشه، وي، لو (المحاضرة والأدب)، الفلسفة، والمسرح).

س ١١ - د

النصوص التي ليست تحليلية نفسية مستقطبة تحت هذا الرقم الرمزى الذي يلتفت الانتباه إلى العلاقة المعروفة جيدا بين لو أ - س ور. م: ريلكه. يقر ب. بولوك - بروه سكي بدون الفض من قيمة أشعار ريلكه، يعترف بأن جاذبيته تبقى صامدة على الزمن، ويؤكد تأثير لو أ - س على ريلكه منذ الاستعدادات للقيام برحلتين إلى روسيا معا (في الأولى ١٨٩٩ كان في صحبتهما فريد ريش ج. أندرياس زوج لو: وقاما بالثانية بفردهما . ١٩٠٠). عالم الفلاح الروسي والشعر. وتحت نفس الرقم نضع النص الذي كتبه ب. توم «ريلكه وسانت أنجيلو ووفوليتو» حيث أظهرت شخصية لو عدة مرات. أما بحث ج. ف. أنجيللوز المعروف جيدا عن ريلكه فيربط تأثير لو أ - س على الشاعر باكتشافه عالما جديدا أكثر انفتاحا أما النص الذي بقلم ب. برنيت فيستخدم مقتضيات مختلفة من الرسائل بين لو وريلكه. ونص أ. هاريتو فيغوس بالقارىء في الروحانيات.

س ١١ - ف

لنجد عددا معينا من النصوص له علاقة بقضية المرأة «خارج» تيار الفكر الفرويدي. ونلاحظ نصا منها تأليف ب. مارتن عن الإيدولوجية، قضية المرأة والسلطة. ويبنى المؤلف فكره على بحث فوكو. وشخص لو في هذا الصدد، مستخدم في موضوعات عصرية جدا. وهناك قائمة تشيلية، لمواقف ونصوص لو في قضية المرأة. وعلى العكس من ذلك فإن نص لي وايدر يقرر مدى الخلافات التي كانت تثيرها كتابات ومواقف لو ١ - س داخل الأوساط النسائية في زمانها. وتحت نفس هذا الرقم الرمزى تأتي مقالة ز. جيمينو - فاليدس عن المرأة في مواجهة التغيير الثقافي الاجتماعي، وتشير أيضا إلى شخص وكتابات لو ١ - س وتتمثل بهما.

س ١٢ - د

تعرض ف. ريللا واحدا من النصوص الحديثة النادرة عن علاقات لو مع ريلكه في ضوء تحليلي نفسي مع الرجوع إلى فرويد وتيارات الفكر في ألمانيا عن بداية هذا القرن. وإلى المذهب التعبيري بصفة خاصة.

س ١٢ - هـ

هذا الرقم الرمزى الهام مزود بكمية وافرة من المساهمات المتنوعة. وضعنا تحت مساهمات ف. ريللا. أما ما كتبه ب. موتيجات فيشير إلى علاقة لو ١ - س مع سيمون دي بوفوار. كما أن دراسته أيضا اكتملت في ضوء التحليل النفسي. وكان بهذه المواجهة بين «الشخصيتين» تأثير خاص على قضية المرأة والحركة النسائية. أما ج. كوسنير فيعرض باللغة الفرنسية واحدة من أوائل الدراسات عن لو ١ - س والجنس عند المرأة معتمدا على نصوص لم تترجم بعد إلى الفرنسية في ذلك الوقت لاسيما كتب: «الترع الأنثوي» - «الشرجي والجنسي». «الترجسية في اتجاهها المزدوج». وبالطبع تساهم مراسلاتها مع فرويد، ويوميات ١٩١٢ - ١٩١٣ في ذلك. وفوق هذا نلقنا الملاحظة النهائية التي تشير إلى عدم المبالاة التي أبدتها فرويد نحو اكتشافات لو ١ - س في ميدان التحليل النفسي. وسوف نذكر هنا أيضا، دراسة بقلم جين شامبون عن مبحث «الشرجي والجنسي» الذي كتبه لو ١ - س والتي نشرها في ١٩٧٣، ودراسة ك. م.

أنها غير المنشورة قبل ذلك بعامين (١٩٧١).. ونرى تحت نفس الرقم الرمزي مساهمة ي - شبيجل «فرويد والمرأة في العالم». وفيها يتناول الكاتب علاقة الذكر بالأنثى في عمل وحياتة فرويد. كان للنساء قدر معين من السطوة عليه، ومن بين النساء كانت لولا - س تحظى بتقدير خاص. وبالنسبة لشبيجل نجد مسألة تردد وازدواجية فرويد أمام النساء معروضة بوضوح، وأيضا إحساسه الزائد بكل ما هو سري و «خصوصي» وحسب قولها، يمكن إظهار علاقة التبعية هذه بالنسبة لمارى بونايرت ولولا - س. لم يكن فرويد كإنسان بل إنسان مفرط في إنسانيته، ذا مناعة أمام الجنس الآخر. وتستخرج لنا الكاتبة علاقة فرويد بأمه. أما مقدمات ج. نويكورت + م. موسكو فيتشى فهي تحت هذا الرقم. وهناك ثلاث مساهمات أخرى مضافة إليها وإن كان ذلك بطريقة غير مباشرة، بأقلام: م. كانزر + م. ا. سبرر + ك. ر. إيسلر؛ وكلهم مهتمون «بحالة» ي. توسك الذي أنتحر في ١٩١٩. ويتبنى ب. روزين الرأي القائل بمسؤولية فرويد في حادث الانتحار. وربما كانت لولا - س كيش الفداء الشهم في «غيرة» فرويد من توسك. ولكن إسلر ينازع هذه الفكرة (١٩٧٨). وقبل هذا التاريخ كانت رواية روزين عن الحادث هي المقبولة على نطاق واسع أما نويكورت (١٩٧٧) فيذكر أن فرويد قطع فجأة التحليل النفسى الذى كان توسك يواصله معه وأرسله إلى ه. دويتش ليتابع تحليله، والتي كانت هي نفسها تحت التحليل مع فرويد. وهذا لا يؤدي إلى تبسيط البحث. ولكن ماذا عن لولا - س؟ تابعت لو مع فرويد ضربا من «التحليل التعليمي» (حسب قول فايفر) وطبقا لتحريات ر. بنينون أيضا كانت لور تحت التحليل مع فرويد.

س ١٢ - و

هنا نضع إسهامات م. موسكو فيتشى + ج. كوسنير + وشبيجل + ن. موريجات؛ مع الإشارة إلى أن المقارنة التي عقدها هذا الأخير بين لولا - س وسيمون دى بوفوار - من أنه إذا كانت هناك ملامح خارجية - بل أوج شبه بين هاتين «الشخصيتين» (قضية المرأة - اليوميات الشخصية - السيرة الذاتية) فإن التجربة الداخلية والهدف فيهما كانا مختلفين تماما. ففي ذكريات فتاة متمردة (= سيرتها الذاتية) لسيمون دى بوفوار، كتبت تقول: «هذه القصة الرائعة عني، أصبحت زائفة منذ بدأت أرويها». (اقتباس ج. مار) هذا القول يعطينا المقياس الواحد من الخلافات الأساسية بين هاتين الشخصيتين. حسبنا مطالعة مؤلف لو: «كتابات حميمة أو ذكريات حميمة عن السنوات الأخيرة».

س ١٣ - هـ

تهتم التيارات الأخرى في التحليل النفسي باتجاهات وتأملات لـ ١ - س في الإله، والروحانيات، والصلاة والعلاقة بالحياة الكونية في ما تسميه: «بالإحساس المحيطي» - بإختصار هذه الاتجاهات التي حذر فرويد لـ ١ - س منها والتي يبدو أنها انسأقت وراعا حسب رواية - لى رايدر - في سنواتها الأخيرة - وبذلك «هقيت صادقة مع نفسها». ويتناول هـ. سوندن هذه المسألة في التحليل الذي يقوم به لنظريه التكويس إلى المرحلة الطفولية، حيث يناقش المفاهيم الفرويدية عن النرجسية، بالرجوع إلى بحث لـ ١ - س.

س ١٣ - ١

هنا ننقل من الذاكرة تحت توقيع ١. نلسون الواقعة التي حدثت في حياة هول جير - الصديق الحميم للـ - في الشهور التي سبقت وصولها إلى مؤتمر فيمار (سبتمبر ١٩٩١) وكان هو نفسه محللا نفسيا، وتولى تقديمها للمؤتمر. من تاريخ هذه الواقعة - تعاادت لو عن جير الذي كانت أفكاره تبدو متقاربة مع أفكار يونج (= بداية الصراع مع فرويد) (=

س ١٤ - ١

تحت هذا الرمز والتالى له على نفس الخط نضع كل المؤلفات المكرسة لشخص لـ ١ - س. فلولاند جاكاف بنشره روايته «لو» مستخدما حقائق ثبتت صحتها من السيرة، وعناصر روائية صرفة في بناء وحبكة روائية، يؤسس اتجاهها جديدا في مجمل الكتابات التي كتبت عن لو. وقد اضطر بعمله هذا إلى استخدام وسائل الحكاية وكتابة الروايات من الخيال. ابتكر الصور التي أرادت لو أن تعطى لها لنفسها. وبالنسبة لهذه القصص، فقد أطلقت عليها صفة: أشباه روايات أو بالعكس: أشباه سير ذاتية لحياة لـ ١ - س.

س ١٤ - ب

مادامت المسألة مسألة أعمال روائية (سينما - مسرح) نذكر تحت هذا الرقم فيلم ليليانا كافاني الذي كان نجاحه معروفا ومشهورا والذي ساهم في التعريف بشخصية لـ ١ - س. وكذلك العمل المسرحي الذي أخرجه أوتا فاجيز بعنوان: لـ ١ - س.

تفسيرات: من الحظر إلى التجاوز:

يتحرك ج. ل. تريوت - المعالج النفساني - بحيلة وحذر عندما لاحظ علامات على وجود «هذيان أولي» في مؤلف كتاب «هكذا تكلم زرادشت». ورفض الوقوع في «فخ الملامة بين الهذيان والهلوسة والتركيب الجنوني» بالرغم من وجود الاضطرابات المعروفة بوضوح. يقول «إن قراءة إنتاجه الأدبي الحصب وحتى لحظة انهياره (= نيتشه) لا تسمح بافتراض وجود الاصابة بجنون مطرد من البداية». وكان استنتاجه المعقول: «أنها كانت عملية تنظيم خاصة للشخصية». (شخصية نيتشه). وبطريقة معارضة له على خط مستقيم والحالة هذه المرة ليست حالة نيتشه بل حالة لو أندرياس - سالومي - يتناول ر. بنون بعض العناصر من طفولة لو (= كانوا يسمونها لولجا =) معظمها مأخوذة من سيرتها الذاتية ومن قصص وحكايات معينة، فيستنتج بخفة وسرعة في صفحة ٨ = من كتابه أن الطفلة كانت مصابة «بجنون انفصامي». ويعتمد في ذلك - من بين أشياء أخرى - على تجربة فتدها للرب ووصف ذلك بأنه خسارة لا يمكن تعويضها، وكانت تلك تجربة مرت بها وهي صغيرة السن جدا تنم على انظوائها على نفسها وعلى ميلها القوي لبعض القصص وعلى فصلها العالم إلى جزئين: جزء خيالي يوجد فيه الرب وقصصها وصلواتها وجزء حسي يسود ويسيطر على الخيال ويشكله على منواله وفي أبعاد. هذا التشخيص المتعجل الذي توصل إليه عن بُعد = طبقا للتعريف «تشخيص خارج العيادة» يمثل مشكلة حقيقية. فإنه يستلزم القيام بعملية تقييم مضادة أو بعدة عمليات مراجعة. وينبغي أن نلاحظ هنا أن موقف بنون فيما يبدو، لم يتخذ أي واحد غيره من كتاب السيرة.

وثمة صرة أخرى: عند موت أبيها في ٢٠ فبراير ١٨٧٨. كانت لو فتاة في السابعة عشرة من عمرها فقط، تظهر عليها اضطرابات ذات طبيعة جسمانية وتتفاقم أثناء واقعة جيللوت: اضطرابات بصرية وفي النطق وفي الكتابة، فقدان للشهية، نوبات إغماء متكررة عذاب وألم مبرح، بصق الدم، يقول عن ذلك إن «لو» كانت متخلفة في نموها الجسماني مقارنة بنموها النفسي الذي كان سريعا قبل الآوان. وتقول هي أنها تعاني من «نزيف رثوي» (= حياتي =). إن صاحب كتاب «فراولو» يرى في هذه الأعراض الجسمانية صورة شبه منطقية ترجع إلى الهستيريا. وهو الوحيد الذي يؤول هذه الاضطرابات على هذا النحو.

مسح أخلاقي؟

يضيف صاحب كتاب «فراولو» إلى الصورة الاكلينيكية المزدوجة المذكورة، ملامح شخصية فى موضوعه يرجع إلى المرحلة «الشرجية» بالمعنى الفرويدى. وفى ختام بحثه يضيف نقطة أخرى قد تثير خلافا. يقول إنه لو أصيبت بصدمة نفسية مزدوجة: إحباط الفكرة الخاطئة التى أخذتها عن صورة أبيها الذى لم يعد - فى نظرها - «عظيما» كما تصوره ورغبت فيه، ثم صدمت فيما بعد بإنفصالها عن نيتشه - «لقد أصبحت فيما بعد مسخا أخلاقيا» عليه بعض قسمات الندم الخفى، والثوبه من الذنب؛ حالة تشبه خُلّسى (ص ٨٤٩). وهكذا تبدو لو وكأنها أصيبت فى طفولتها بالجنون الإنفصامى وفى مراهقتها بالهستيريا، وظهرت عليها علامات الانحراف (المسخ الأخلاقى) بعد حكايتها مع نيتشه وطوال حياتها. هذه الصورة المتطورة تبدو مثيرة للدهشة ولكل من يطلع عليها أول مرة، وبدون أن تناقش صدق هذه المسألة على المستوى النظرى أو فى عبادة العلاج النفسى (لوسيان إسرائيل + س و ب جيسمان) يجب أن نسلم بأن الصورة المعروضة فى «مزاولو» هى صورة مظلمة حقا. وبالرغم من أن مؤلف هذا الكتاب يذكر النجاحات التى حققتها لو أندرياس - سالومى، فإنه - فى هذا السياق ومن حيث الثبوت العامة - ينضم بتفسيره فى النهاية إلى مواقف إليزابيث فورستر - نيتشه شقيقة الفيلسوف التى شنت كما تعرف وإيلا من التشبهات والتشبهات على لو - من طيلة حياتها. كيف توصل إلى مثل هذا الاستنتاج؟ باختصار لاهد من تناول ناحيتين فى طريقة علاج سيرة لو: الناحية الأولى فكرة «الجنون الانفصامى» وسيطرة العنصر الخيالى على نشاط لو العقلى والناحية الثانية؛ الإنتاج الروائى الذى يستخدمه كدليل. وهو يعالج الناحية الأولى باعتبارها مادة حلم تخضع لتفسير الأحلام. فهو يرى وراء الشخصيات الرومانسية، شخوص أشباح، ويضع كل الأساليب والنماذج والأمثلة المستخدمة فى الأحلام - رهن إشارته يستخدمها بإفاضة: المحتوى الظاهر ضد المحتوى الكامن... الحياة نفسها، وقد كشفت عنها مقتطفات من يومياتها - وكانت تحت يده نسخة منها - ويعزز بالكتابة عن هذه الحركة المزدوجة مدللة بافتراضاته المسبقة.

وهكذا كل سجل قد انضم إلى الآخر فى عملية متساندة متماسكة؛ الإنتاج الخيالى والمتصور من خلال «العمليات الأولية» (= فكرة الجنون =) وهذه بدورها تمر خلال مقتطفات من قصص؛ وهذه المقتطفات من خلال أحداث؛ فالشخصيات الحقيقية تمر خلال الشخصيات فى الروايات والتى يبعث فيها المؤلف عن المفاتيح والمفاتيح المزدوجة، وهذه من خلال أشخاص من صنع الخيال. الاعتراض الأكبر يظهر من تلقاء نفسه: هذه العملية

- أحيانا تكون دائرية وأحيانا متوازية، من المعتم أنها لا يمكن أن تفلت من مأزق الاختزال إلى «العمليات الأولية» (اللاشعورية) إنها تطرح جانبها أو تقلل إلى أقص حد، من النشاط الرمزي المرموق، لـ لو أندرياس - سالومي التي أعترف بها معاصروها أثناء حياتها، واعترف بها قراؤها، وفي السنوات الخمس والعشرين الأخيرة من حياتها أعترف بها فرويد وجمعية التحليل النفسي في فيينا. هل يتحتم علينا أن نعتبر فرويد مخطئا وبنين مصيبا أم العكس؟ هل كان فرويد مخطئا في كل شيء؟ سوف نلقت الانتباه إلى هذا: إن افتراض وجود مركب جنوني طفولي مع عنصر انحراف لا يزال في حاجة إلى إثبات. إنه ليس شيئا مؤكدا على الإطلاق. وهذا لا يعني أن لم تكن هناك «سمات جنونية» - وهذا شيء آخر. ولكن لا ينبغي أن نسقط في فخ الاختزالية (إلى اللاشعور) والذي يجازف بتحويل شخصيته موضوع السيرة إلى «مسخ أخلاقي»، وتحويل رياضة الفكر الإنساني إلى تلفيق للسمات.

إذا كان الأمر كذلك، وإذا إنهار ضلع من ضلعي المتوازي فأن العرض المعروض في «فراولو» يقضى على نفسه بنفسه. إن المفاتيح المقترحة ليست على شاكلة مفاتيح هذا الكاتب أو أ. فايغر مثلا. أن أى عمل روائي - وأحيانا المقالات - إنما يقع على أحد الأطراف، وعلى حافة هذا الطرف تقع «العمليات الأولية» (أنشطة اللاشعور، لانتري - لورا ١٩٧٩) التي تغطي على العمليات الثانوية (الأنشطة الشعورية الواعية المنضبطة).

وبإزاحة هذه الأخيرة إلى الهامش أو تقليل قيمتها إلى الحد الأدنى - ألا يكون ذلك بمثابة الوقوع في تحليل صدر فيه حكم مسبق من مؤلف النص وقرائه على السواء؟ وبدون الرجوع إلى قارىء أدب القرن التاسع عشر الخيالي، فإن القارئ المعاصر قد تكيف وتلام مع هذا التيار. ولكن مادامت هذه الظاهرة موجودة أيتعين على المرء أن يفسر أى نص أدبي أو فلسفي كمقطوعة من خيالات الأحلام؟ كان (جوس) قادرا على إحباط هذا النوع من النقد بطريقة رائعة، بانتحال العبارة الخيالية بينما يسيطر عليها بأعظم قدر من الذكاء.

قال: «سوف أقدم لطلاب الجامعات عملا يصلح لثلاثمائة سنة».

التفسير البالغ فيه يقضى على موضوعه.

أبعاد أخرى؟

إنها نفس المسألة بالضبط ينبغي ألا نعتبر حياة وأعمال لو - بمنجاة من كل صعوبات

التفسير والترجمة. فإن تعددتها تبين ما في صالحها من تنوع الأوجه التي لهذه الشخصية «الخارجة عن نطاق المؤلف» (حسب القول السائر) تبدو هنا وهناك جوانب معقدة يمكن أن تشير إلى أبعاد جديدة في حياة لو؛ مرتبطة بمواقف تهييية وقلتها أو أشتركت فيها. هذا الفرض العملى المقيد يبدو مثل ضوء كشاف بضئ لنا الطريق ونحن نقوم بفصل مراحل حياة، ومصير يختلف عن «الحتمية الباثولوجية» بالمعنى الحسى الحرفى، على العكس إنه يتعلق بمصير مضاد».

لو آندرياس - سالومى أو مسألة عدم التناق: مصير مضاد رائع:

ينجى عدم التناق فى أن يعكس اتجاه التيار العام عند نقاط نادرة ودقيقة وحاسمة. هكذا قدم روجر كالأو (١٩٧٣) مع ر. هيرز تأملاتهما فى ظاهرة عدم التناق فى السلوك البشرى. كانت لو غالبا تدهش المجتمع الذى حولها. لهذا ولغيره من الأسباب: بدءا «بمسيرها» السيكولوجى / الجسمانى فبحث فى أن تقيم لنفسها بالتدريج مصيرا مضادا. ونحن لا يمكن تقليده، استطاعت أن تنتزع من كل حدث مشحون بالتوتر والضغط سلسلة من الأحداث المضادة التى منحتها فى النهاية «الدور القبائى» - بالرغم من أحداث مأساوية خاضتها. ولتوضيح هذه النتيجة غير المتوقعة فإن المعالجة بالطريقة الكشفية (١) وإلى حد ما ظاهريا: هى طريقة «عدم التناق» والواقع أنها تلتقى على أرضها وبشروطها مع أى شخص أو أى حدث، يتسبب فى بعض الأحيان فى الإخلال بانسجام وتناق حياتها الاجتماعية وعلاقاتها بالآخرين، وبذلك تعيد ترتيب ظروف الواقع يجعلها مقبولة فى نظرها.

إن فن عدم التناق الذى تستعمله لو ١ - سالومى يقوم على أسلوبين: الأول بإدخال قدر طفيف من التحيز فى حركة الأشياء، نحن نشاز ضعيف جدا، عمل أو قول مخالف إلخ. هذا هو ما سميناه فى دراسات أخرى «تناق الشيء التقريبى»: - «كل شئ» على حاله تقريبا» ثم بعد التأمل - «لا شئ» يبقى على حاله تقريبا». والثانى - مثله مثل عمل توزيع جديد فى لعبة من ألعاب الورق، لا أقل من وضع مزيد من الفجوات أو الصفحات البيضاء الهامة فيما يتعلق بما يسمى الوضع الطبيعى أو الذى عاد إلى طبيعته الأولى.

فى بعض الأوقات، تبدو هذه الفجوات عند نهاية التناقض. وفى كل الاحتمالات،

(١) Heuristique = طريقة تربوية لتعليم التلميذ من خلال اكتشاف الحقائق بنفسه (المتخرج).

تكون النتيجة هي تعددية المتغيرات التفسيرية الجانبية التي قدمناها. على أية حال، إن ما يراء المراقب متناقضا، واضح أنها لا تراه هي كذلك. وفي القراءة فالمسألة مسألة جوانب متناظرة على أساسها أو من مظهرها يستطيع كل قارئ أن يظن إلى «مرض» لو المسجل كمصير باثولوجي استطاعت بحيوية عزيمتها وأصاله عقلها وتماكس شخصيتها وذاكرتها الممتاز (نيتشه) أن تحوكه إلى مصير مضاد رائع.

وهي بخلاف عدد كبير من الناس، الذين يتكيفون ويلاسون أنفسهم مع «مرضهم» تعتمد من خلال نفسها ومن أجل نفسها إلى بناء سلوك متكيف شبه مرضي، ويجب أن تؤكد في هذا الصدد أن لو هي التي اخترعت تعبير «السلوكيات المتكيفة المضادة» التي تدرس اليوم بصورة أفضل (و. فيشر ١٩٨٧).

الختام والافتتاح

هكذا رأت قصة حياة لو تعديلات وتهديلات مع كل «قراءة» معينة. من الذي يتغير؟ لو نفسها؟ الناس الذين حولها؟ أم الشخص الذي يحاول اليوم تفسيرها؟ هل الحق يحاول إلقاء الضوء على ما أصبح الآن «قصة».؟ إن السيرة بعد الوفاة هي قصة من القصص، وكاتب السيرة هو نوع من المبتكر الخالق. ويفضل الأرشيف وأبحاثه الشخصية تتوفر بين يديه مادة حياة وتواريخ وأحداث وعلامات على الطريق وتقاط تحول وأزمات وأخيرا خواتيم مختلفة عندما لا يكون الموت هو الختام - كما في حالات ب. رى + ف. تويسك - التي تعجل بالإجابات. وكاتب السيرة حر في اللعب بمادته كما لو كان مخرجا مسرحيا .

وهكذا تتوفر له هذه الفرصة التي لم يسمع بمثلها من قبل «لاستقبال سيناريو جاهز للاستخدام. وكل ما هو ضروري عليه أن يقوم بترتيب المؤثرات المشهدية. وأفضل له، أن يعطي مخطوطا محددا للحركة التي هي نفسها «صورة للسيناريو» الذي تلعب لو في مقامراته والدور القيايى الأول» مما يعنى أن كاتب السيرة العلمي يعطينا آثارا هي مجرد علامات N ١. صحة الأرشيف لا تطفئ على الحدث، ولا التفسيرات تنفجر إلى شهايا.

توجهات:

ومع ذلك، تبرز بعض التوجهات الهامة من الوثائق التي خرجت إلى الضوء. وسوف

ننهى مقالنا احتياطيا بهذه النقاط:

أولا: ينظر إلى لو سالومي «كهدف للبحث» فى المعالجة التاريخية للسيرة. وفى المعالجة الإكلينيكية وفى التيار السيكلوجى لكتابة السيرة. وهذه الأنواع من البحوث تأتى بوثائق لا يمكن الإستغناء عنها، وفى حالة عدم وجودها فأى بحث آخر سيكون غير واثق. و «هدف» البحث مثل تأكيد لا يلقى «الشخص» «لو» ولكنه يظل سائدا وغالبا عليه. ثم أن وجهة نظر المراقب ترجعه.

ثانيا: ينظر إلى لو «كشخص». إنها الكائن الاجتماعى الكاتب، كاتبة المقال، وبعد ذلك المعالجة، والمحللة النظرية. وفى هذا المنظور، فإن وجهة نظر «المراقب» بعد عودتها كشخص تسود وتغلب بدون أن تلقى لو «كهدف» عند مركز البحث.

ثالثا وأخيرا. ينظر إلى لو «كشخص - هدف» للتحويل الذاتى من مصير جسمى - نفسى من الناحية الباثولوجية منذ طفولتها ومراهقتها إلى مصير - مضاد مثالى، وغرقة سلوكى لكثير من منافسيها.

وما بين «حاصل الجمع» المحتفظ به لكتاب السيرة، و «الباقى» الذى يكون فى بعض الأوقات أسطورى، فإن هذا الأخير يتولى صيانة قيمة الأول وتسلسله فى ذاكرة الإنسان. إن نيموسين(١) هى ينبوع الخلود. وهذه النعمة المسماة بالذاكرة، من الذى لا يقدمها إلى «لو» للإحتفال بمناسبة مرور خمسين عاما على وفاتها؟ إن الختام هو الأفتتاح.

ميشيل ما تاراسو

معمل الأنتروبولوجيا الطبية - جامعة باريس

نور

(١) Memosyne إلهة الذاكرة عند الإغريق. الذاكرة المجسدة. وأم إلهة الفنون التسع (المرجع).

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- ANDERSON, C. *Le Loup et la femme pensée*, Gallimard, 1968.
- ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Correspondance avec Freud*, followed by *Journal d'une année, 1912-1913*, foreword and notes by E. Pfeiffer, Gallimard, 1970.
- *F. Nietzsche*, Preface and translation by J. Benoist-Méchin, Grasset, 1932.
- *Ma vie. Exposé de quelques aventures*, preface by J. Nobécourt, Paris, P.U.F., 1977.
- *L'An du narcissisme*, Gallimard 1980.
- *Lettre ouverte à Freud*, Lieu commun, 1983.
- *Caractères intimes des dernières années*, preface by J. Le Rider, Hachette, 1983.
- *Eros*, Ed. Minuit, 1984.
- *Fenichka*, followed by *Une longue dissipation*, Ed. Des Femmes, 1985.
- BAR, H.J., *Lou Andreas-Salomé - Dichtung und Persönlichkeit* (Doct. Diss. Philos.), Freie Univ. Berlin, 1955.
- BINION, R. *Frau Lou-Nietzsche's Wayward Disciple*, Princeton Univ. Press, 1968.
- CAILLIET, R. *La Dysymétrie*, Gallimard, 1973.
- CAVANI, L. *Al di là del bene e del male* (Italian film).
- COSNIER, J. "Lou Andreas-Salomé et la sexualité féminine" *Revue française de psychanalyse*, 1-2, 1973.
- Dictionnaire historique, thématique et technique des littératures*, entry "Andreas-Salomé (Lou)", Larousse, 1985.
- ESSLER, K.R., "A challenge to Prof. Roazen," *Contemporary Psychoanalysis*, 1978 April, Vol. 14(2), pp. 330-334.
- Encyclopaedia Universalis*, Supplement Thesaurus 1, entry "Andreas-Salomé (Lou)", 1980.
- FISCHER, R. "Emergence of Mind from Brain: The biological roots of the hermeneutic circle," *Diogenes* 138, Summer 1987.
- FREUD, S. "Notice nécrologique de Lou Andreas-Salomé", in *L.A.-S.: Correspondance avec Freud*, Gallimard, 1970, p. 457.
- *Névrose, psychose et perversions*, P.U.F., 1981.
- GEISSMANN, C. and P., *L'enfant et sa psychose*, Dunod, 1984.
- GIRARD, A. *Le Journal intime*, P.U.F., 1963.
- HALÉVY, D. *Nietzsche*, Grasset, 1944.
- ISRAEL, L. *L'Hystérique, le Sexe et le Médecin*, Masson, 1983.

Anthropoanalysis and the Biographical Approach

- JACCARD, R. *Lou*, Grasset, 1982.
- JANZ, C.P. *Nietzsche - Biographie*, II, Gallimard, 1984.
- JIMENO-VALDES, A. "La mujer ante el cambio sociocultural y Lou Andreas Salomé," in *Folia Humanistica* 231, Barcelona 1982, pp. 241-259.
- KANZER, M. "Victor Tausk: The Creativity and the Suicide of a Psychoanalyst," *Psychoanalytic Quarterly*, 1972, (41)-4 pp. 556-584.
- KUHN, T.S., *La Structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, 1983.
- LANTERI-LAURA, G., *Lecture des perversions. Histoire de leur appropriation médicale*, Masson, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*, 1 and 2, Plon, 1968.
- LE RIDER, J. "Lou Andreas-Salomé ou la fidélité à soi-même," *Preface to L. A.-S., Carnets intimes des dernières années*, pp. 7-64.
- MARTIN, E. "Feminism, Criticism and Foucault," *New German Critique*, 1982.
- MATARASSO, M. "Un siècle de recherches freudiennes. Le centième anniversaire de l'invention de la psychanalyse, in *L'Évolution psychiatrique*, 1987.
- MAY, G., *L'Autobiographie*, P.U.F., 1984.
- MOORTGAT, P., "Lou Andreas-Salomé et Simone de Beauvoir," 1973. *Revue d'Allemagne*, 1977, Vol. 5, pp. 385-401.
- MOSCOVICI M., "Une femme et la psychanalyse," *preface to L. A.-S., L'Amour du narcissisme*, pp. 11-43. "Lou Andreas-Salomé: la liberté d'une allégeance," *preface to Lettre ouverte à Freud*, Lieu Commun, 1983.
- NIETZSCHE, F.; RÉE, P., von SALOMÉ, Lou. *Correspondance*, 1982 no. 27, P.U.F., 1979, pp. 3-30.
- NOBÉCOURT, J. "Lou prétexte?" *Preface to L. A.-S. Ma vie* pp. V-XVI.
- PETERS, H.P., *Ma soeur, mon épouse, biographie de Lou Andreas-Salomé*, Gallimard, 1967.
- PFEIFFER, E. Forewords or postscripts or notes to: L. Andreas-Salomé, *Eros; Ma vie; Fenichka; Carnets intimes des dernières années; Journal 1912-1913; Correspondance avec Freud; Correspondance avec Rilke*.
- PODATCH, E., *L'Effondrement de Nietzsche*, Gallimard, 1979.
- QUEAU, P., *Éloge de la simulation*, Paris, I.N.A., Champ Vallon, 1986.
- RILKE, R.M., ANDREAS-SALOMÉ, L. *Correspondance*, Ed. By E. Pfeiffer, Gallimard, 1980.
- SCHMIDT MACHEY, J., *Lou Salomé, inspiratrice et interprète de Nietzsche, Rilke et Freud*, Paris, Nizet, 1956.
- SPIEGEL, R., "Freud and the Women in the World," *Journal Amer. Acad. Psychoanal.*, 1977, Vol. 5, 3, pp. 377-405.
- SUNDEN, H. "Regression und Phasenwechsel," *Archiv für Religion-Psychologie*, 1978, 13, pp. 51-60.
- THUM, B., "Rilke und Selige Angela von Foligno," *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, 1976, 20, pp. 87-102.
- TRIBOLT, J.L., *Lou Andreas-Salomé: Un itinéraire vers la psychanalyse*, thesis in médecine (presidency Prof. Y. Pélicier, Paris V Necker, 1984).
- VALÉRY, P. *La Méthode de Léonard de Vinci*, Gallimard, Idées, 1957.
- VERNANT, J.P. *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, Maspero, 1965.
- WAGNER, U. (Belgian troupe), *Lou Andreas-Salomé*, by Uta Wagner (play presented in Paris, 1985).

We thank our colleagues, Professor E. Taillandier and Professor E. Tamboise, of the Faculty of Medicine, Paris-Nord, and V. Sanua, Professor of Psychology at St. John's University in New York who were willing to participate in the discussions on the models or to read the manuscript, giving us their valuable advice.

اسماء المؤلفين

- مارك فورمولي، أستاذ بال «كويج دي فرانس»، ومدير دورية «القرن السابع عشر»، ومؤلف كتاب *L'Age de l'eloquence, rhétorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'âge classique*, 1980.
- والعديد من المقالات المكرسة لمختلف جوانب الفكر وأشكال الفكر الإنساني النزعة في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر، وهو في سبيله إلى الانتهاء من كتابة آخر مؤلفاته تحت عنوان *la République des Letters* (1500-1700).
- جورج صبي، ولد بباريس عام ١٩٢٠. ومنذ عام ١٩٤٧ عمل أستاذًا للأدب الفرنسي بجامعة بيل حيث أصبح بعد ذلك
- عميدًا ورئيسًا للكلية. وهو مؤلف للعديد من الكتابات المنشورة، وأهمها كتاباته حول الأدب الفرنسي في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وآخر أعماله كتاب : *Les mille et une nuits d'Antoine Galland ou le Chef-d'oeuvre invisible* الذي صدر عام ١٩٨٦.
- پاولو مينييس، ولد عام ١٩٥٨. أستاذ مساعد بجامعة أزوريه. ويعد في الوقت الحالي رسالة دكتوراه (الدولة) حول استراتيجيات الخطاب الشعري في القصائد الغنائية لشعراء التروبادور البرتغاليين الغاليين، في العصور الوسطى. ومجال اهتمامه الأساسي هو نظرية الأدب.
- ويتشارد المان، ولد عام ١٩١٨ بولاية ميتشجان، وترقى في أغسطس ١٩٨٧.

École des hautes études en sciences sociales, at the Institut de criminologie, Université de Paris وأحدث أعماله المنشورة هو : Lecture des perversions. Histoire de leur appropriation médicale, 1979; Les fonctions du cerveau (with H. Hecquen), 1983; La Discordance (with M. Gros), 1984.

مارتين جروس. تعمل بمستشفيات Saint-Maurice "Hôpital Esquirol, Val-de-Marne, جامعة باريس. ولها كتابات منشورة عديدة حول تطور الطب النفسي والحالة الراهنة للطب النفسي.

ميشيل ماثاراسو. ولد عام ١٩٢٩. باحث متخصص في الاثنولوجيا أستاذ مساعد بكلية الطب، التابعة لجامعة باريس. ويتناول آخر أبحاثه العلاقة المزدوجة بين البيوجرافيا والباثولوجيات الفردية من ناحية والمشكلات الصحية المتعلقة بأنماط المجتمعات من ناحية أخرى. وعمل مؤخرًا مستشارًا لمنظمة اليونسكو لشئون أمريكا اللاتينية. وتنتشر مقالاته في الدوريات الطبية ودوريات العلوم الإنسانية.

عمل أستاذًا للأدب الإنجليزي بجامعة هارفارد ثم بجامعة ييل واكسفورد، حيث عمل منذ عام ١٩٧٠ حتى وفاته. وقد ألف عن جيمس ثلاثة كتب هي : James Joyce: a Biography, 1959, Ulysses on the Liffey, 1972, The Consciousness of Joyce, 1977. تعد مراجع موثوقة. والمقال المنشور في هذا العدد الخاص عن البيوجرافيا نشر لأول مرة في دورية American Scholar.

إيليس بيلوسيه. ولد عام ١٩٢٩. أستاذ الطب النفسي ورئيس الأطباء بمستشفى "Hôpital Necker". وكتابات المنشورة هي : Abbrégé de sociologie médicale, Histoire de la psychiatrie, La Drogue, Univers de la psychologie (7 volumes).

أرثر تاتوسيان. ولد عام ١٩٢٩. أستاذ الطب النفسي ومدير عيادة الطب النفسي وعلم النفس الطبي بموسكو. ومجال أبحاثه هو فينومينوليا (ظواهرات) العصاب النفسي، والمشكلات النفسية للسرطان وإدمان الخمر.

جورج لانغري يودا. يعمل طبيبًا لمستشفيات العلاج النفسي، ورئيس جهاز الخدمة بمستشفى "Hôpital Esquirol".

ديوجين

العدد 140/٨٤
فبراير - أبريل ١٩٨٩

- | | | |
|-----|--|--------------------|
| ١ | وحدة الإنسان في فلسفة الصين القديمة | روصين |
| ٣٥ | وحدة الإنسان في الفكر التركي المغولي | لويس بازان |
| ٥٧ | الوحدة الإنسانية في الفكر الإسلامي | محمد أركون |
| ٧٧ | إيكاروس المنفى: حول الفن المتجه للتخلف | جان ريفول |
| ١٠١ | الفن التجريدي، والفن التشخيصي مجادلات | بيير دوهي |
| | جمالية (استاطيقية) بطلت | |
| ١٢١ | فكرة الحظ الاقحاهات والخرفات | جان برونو رينارد |
| ١٥٧ | عقيدة الكرما منظور سوسولوجي | شري راما أندراديفا |
| | | التعريف بالكتاب |

وحدة الإنسان فى فلسفة الضين القديمة

رو صبر
RU XIN

نعرف من تاريخ الفكر الغربى أن دراسة الإنسان كانت جزءا من اهتمامات الفلاسفة منذ عهد الفلسفة اليونانية . بيد أن التطور فى هذا المجال قد ظل لدى أكثر من الفى عام دون تطور ملحوظ ولا يمكن أن توصف حصيلته بأنها كانت مرضية . ونعلا أشار ماكس شيلر فى كتابه المنشور عام ١٩٢٨ بعنوان "مكان الانسان فى الطبيعة" الى حالة الاضطراب التى آلت اليها الدراسات الفلسفية عن الانسان قائلا :

«يشل الانسان بالنسبة لذاته فى الوقت الحاضر مشكلة كبيرة أكثر مما كان فى أى وقت مضى فى كل سجلات التاريخ ، فلا تتوافر لدينا فكرة موحدة عن الانسان ولئن كان التزايد فى عدد العلوم المتخصصة له قيمة فى حد ذاته إلا أنه مصحوب بميل الى اخفاء طبيعة الانسان بدلا من الكشف عنها» (١) وبعد ماكس شيلر بفترة دخل بول ريكور الى القضية من منظور مختلف ، ولكنه مع ذلك وصل الى نتيجة مشابهة لما وصل اليها شيلر . فى مقاله بعنوان «تناقض الحقيقة الإنسانية ومشكلة الاثنويولوجيا الفلسفية» ذكر بول ريكور «أن علوم الانسان مشتتة بين دراسات منفصلة وهى فى واقع

(1) Max Scheler : Man's Place in Nature, New York . Manday Press,

(2) Readings in Existential Phenomenology , ed . Lawrence and D. O'Connor, 1967 , P. 390

الأمر لا تعرف بالضبط عما تتحدث » (٢). ويبدو لي أن جزءا هاما من تفسير هذا الوضع يرجع الى طريقة تفكير المعرفة الغربية بما تتميز به تلك الطريقة من تقسيمات معينة في ميادين البحوث . ولقد شهد هذا القرن تطورا سريعا في بعض فروع العلوم الانسانية مثل علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأجناس البشرية (Ethnology) وعلم السياسة والاقتصاد والتحليل النفسى . وجميعها تتناول دراسة الانسان من زوايا مختلفة ، وكان لها بحق الفضل في تجميع ثروة طائلة من المعلومات، ومع ذلك ظلت ماهية الانسان غير واضحة، وما لم ننجح في تكوين نظرة واضحة عن الانسان ككل ، فلن نتمكن أبدا من أن نتعمق في معرفة الطبيعة الانسانية وسنضيق في لجة من المعلومات المنقصمة التي لا رابطة بينها والتي تفتقر الى الوحدة المفاهيمية . ولابد لنا من الاعتراف مقدما بأن علوم الانسان في العالم الغربى المعاصر ترجع في أصولها كلية الى تقاليد الثقافة الغربية التي ترجع في أصولها الى الحضارة اليونانية بفاهيمها القيمة الخاصة . وهى ثقافة منفصلة تماما عن غيرها من الثقافات العظمى في العالم مثل الثقافة الهندية والثقافة الصينية التي لا تقل أهمية عن الثقافة اليونانية في موقعها من الحضارة العالمية .

ولكى نتوصل الى مفهوم أعمق عن الانسان ، فربما كان من الضروري أن نقوم بدراسات مقارنة بين ثقافات متعددة ، ومن ثم فإن نظرة عابرة على دراسات الانسان في فلسفة الصين القديمة قد لا تكون شيئا يمكن التجاوز عنه . وانى إذ أقصر هذا المحصر هنا على فلاسفة الصين القدامى الذين يرجعون الى عصر ما قبل كين Qin ، فإن ذلك لا يرجع فقط الى استحالة تناول الأفكار الفلمفية الصينية على مدى تاريخى يبلغ ألفى عام في مقال واحد بل إن هناك سببا آخر هو أن ذلك العصر المبكر هو أكثر العصور ابداعا وأهمية في تطور الفكر الصينى . (١)

ربما يتميز تاريخ الفلسفة الصينية بأنه تاريخ إنسانى بصفة جوهرية وأن وحدة الانسان قد تعتبر كاساس للترعة الإنسانية الصينية . . ولا نبالغ إذ نقول إن النزعة الانسانية بدأت تسود الفكر التقليدى الصينى منذ بداية الوعى الفلسفى الحقيقى،

ومن ناحية أخرى فهم نزعة إنسانية من نوع خاص . فبالتركيز القوى على التكامل الشمولى ووحدة الإنسان ، وبالتركيز على الانسان باعتباره وسيلة لتحقيق القيم المطلقة فى العالم ، بهذا التركيز تطورت النزعة الانسانية لامسية فى إطار خلفية اجتماعية وثقافية كانت مختلفتقاما عن خلفية الاقطار الغربية .

وكما هو معروف للجميع يعتبر كونفوشيوس مؤسس الفلسفة الصينية ، وهو أول من أقام نسقا حقيقيا لفلسفة عن الانسان ، وبذلك حدد الاتجاه أو وضع النمط الذى سار على متواله تطور الفلسفة الصينية . ولم يعثر فيما قبل كونفوشيوس إلا على شتات من الآراء الفلسفية فى بعض الكتب والوثائق القديمة مثل شبه تشينج (كتاب القصائد الغنائية) وشوتشينج (كتب التاريخ) ، بيد أن هذه المواد لا تشكل نسقا فكريا متكاملًا ، ومن الصعب حقا أن نكتشف وجود تركيز على الانسان فى ذلك الوقت . فلقد كان الشغل الشاغل للناس هو عبادة الكائنات المقدسة والقوى الخارقة للطبيعة بما غطى اهتمامهم بتحليل الانسان . وكان الاعتقاد الشائع فى عصر أسرة شانج لواكير وعصر أسرة تشو أن جميع الظواهر الطبيعية والشتون الانسانية أمور خاضعة لتحكم المقدسات والقوى الخارقة للطبيعة ، وأنه بجانب الاعداد الوفيرة من الارواح المألوفة وجد كائن علوى سماوى (تى ين) أو الإله (تى) . وكانت المؤسسات الانسانية فى نظر الصينيين القدماء تعتبر كذلك خاضعة لسلطان السماوات ، فيذكر فى كتاب شبه تشينج مثلا «ان السماء ولدت اناسا كثيرين ولذا كانت لديهم الملكات العقلية والقانون» وفى كتاب شوتشينج يذكر «ان السماء انتجت الناس تحتها وعينت لهم الحكام والمعلمين» . ولقد تعدد فى تلك الكتب القديمة ذكر السماء والله وقد خلعت عليها الصفات الإنسانية. والانسان فى إطار هذا المضمون لا يخرج عن كونه لعبة من ألعاب القوى الطبيعية المقدسة . ولكن العقلانية اخذت تظهر تدريجيا ، ذلك أن تعرض أسرة شانج للغزو على يد أسرة شو فى عام ١١١١ ق م كان نقطة تحول من الفكرة القديمة عن السماء والإله الى تفسير جديد للامور . وفى عهد أسرة شانج كانت سيطرة الكائنات الروحية على الانسان سيطرة كاملة ، ولم تكن أى أمور هامة متعلقة بالانسان تنقرر بدون موافقة تلك القوى الروحية . ثم

بدأ الناس في عهد أسرة شو يطورون نظرية جديدة ، فبالنسبة للحاكم ظلت هناك ضرورة لتفويض من السماء له ليحكم ، ولكن ذلك التفويض اعتمد على فضائله الشخصية التي تميز الحاكم نفسه ، كما كان يعتمد أيضا على سلوكه الحسن أكثر من اعتماده على رضا بعض الكائنات الروحية الغامضة . ووفقا لما جاء ذكره في كتاب «لى شي» (أى كتاب الشعائر) كان شعب بين (شانج) يقر الكائنات الروحية وكان القيام على خدمتها يأتي على رأس الأفعال «وكان شعب شو يجعل المراسم ويغالي في تقدير تقديم الزلزال والتورده إليها ، لقد كانوا يخدمون الكائنات الروحية ويكنون لها الاحترام ، ولكنهم يقرنها على مسافة منهم . ويتى الانسان قريبا منها ومحافظة على الولاء لها» .

وتعرض الاعتقاد في الآله أيضا لنوع من أنواع التحولات . فلقد كان الإله في الأزمان السابقة هو المبود العلوى المجسم في صورة انسانية والذى ينفى البركات أو يصب اللعنات على الناس وفقا لما يمكنه لهم من حب أو كراهية ، وكان يتدخل في كل انشطتهم الانسانية الهامة . وتدرجيا حل محل هذا المفهوم مفهوم السماوات ككائن علوى في عالم الأرواح فقط . وأصبحت فضائل الانسان عاملا ثابتا يحول عليه ، وأصبح الانسان قادرا الآن ، من خلال فعالة الحميدة ، على أن يتحكم في مصيره . «فمن الصعب الاعتماد على السماوات» ، «ولم تعد السماوات موضع الثقة» . عبارتان من المهارات التي تشل التحول من فكرة الاعتماد على السماوات الى فكرة اعتماد الانسان على نفسه . وترنحت سيطرة السماوات أو الإله على الشئون البشرية ، وأدى ذلك الى ظهور فلسفة الانسان .

كان كونفوشوس محلا لهذا الاتجاه الفكرى الجديد ، ورغم أنه استمر محافظا على الاعتقاد التقليدى في السماوات واعتبر نفسه مفوضا من السماوات برسالة مقدسة ، ورغم ذلك ، لم يتعمق كثيرا في دراسة حكم السماوات على شئون البشر . كانت السماوات في نظره هي أصل النظام الاجتماعى والاخلاقي باكثير مما كانت من صنع الإله القدير الذى وضع كل الترتيبات للانسان . وفي عهد كونفوشوس كان هناك بعض العارفين المستعبرين الذين تسكروا بعدم جدوى الكلام الكثير عن السماوات لان «طريق السماوات

بعيد ، بينما طريق الانسان قريب ، حيث لا نستطيع بلوغ الطريق الأول ، فما مغزى أر-
تعرفه ؟ (٣)

لم يصل كونفوشيوس الى هذه النتيجة بجلاء ووضح ، ولكنه لم يكن مهتما في
الواقع بالمسائل الميتافيزيقية ، وكانت له وجهة نظر مماثلة حول مسألة السماوات . وقد قال
أحد تلاميذ كونفوشيوس تسي كونج ذات مرة : «يقولون أن نسج آراء استلخنا من
الثقافة ومظاهرها ، ولكننا لا نستطيع أن نسج آراء عن طريق السماوات» (٤) .
وتبين لنا من ذلك أن طريق السماوات لم يكن الموضوع الرئيسي الذي يناقشه
كونفوشيوس مع تلاميذه . وفضلا عن ذلك فإن مفهوم كونفوشيوس عن السماوات كان
مختلفا عن المفهوم التقليدي الى حد ما ، فهو لا يعتبر السماوات مجسمة في صورة
انسانية فحسب بل أنها أيضا طبيعية من بعض الوجوه ومن أمثلة مفهومه الطبيعي عن
السماوات قوله :

«هل تتكلم السماء ؟ ان الفصول الاربعة تتتابع وكل الأشياء تأتي . ولكن هل قالت
السماء شيئا ؟ (٥) أما بالنسبة للكائنات الروحية الاخرى فقد كان لكونفوشيوس
بعضها اتجاه شككي واضح . كان الناس عادة يرون أن هناك علاقة وثيقة معينة قائمة
بين الطبيعة والارواح . لأن السماء كانت هي أعلى مكان في هيكل الارباع ، ولهم تقريراً
عن اتجاه تغير شمس بالضميمة للارواح في المقطعات الأدبية : «سأل فان تشيه مم
تكون الحكمة ؟ فقال المعلم : وأن تكرر نفسك تماما للارواح التي عليك أداؤها للناس
، ونحن نحترم الكائنات الروحية ، وتعالى علينا فقد يسمى هذا حكمة» (٦) .
وعينما سأله تلميذ آخر هو شي لو عن خمسة الارباع ، قال المعلم «إذا كنت غير قادر على

(٣) ورد ذكره في كتاب تسو تشوان tso Chuan

(٤) المقطعات الأدبية ، الجزء الخامس / ١٢ ، ١٢ ، Analects , V , 12

(٥) المقطعات الأدبية ، السابع عشر / ١٩

(٦) المقطعات الأدبية السادس / ٢٠

أن تخدم الناس ، فكيف تخدم الأرواح؟ (٧) وفي مكان آخر من المقتطفات الأدبية «إن الموضوعات التي لم يتكلم عنها المعلم كانت :- الأشياء الخارقة للعادة والبطولات واختلال النظام والأشياء الروحانية (٨) ونادرا ما تناول كونفو شيوس عالم الأرواح أو كان له اهتمامات بالحياة الآخرة أو الحياة بعد الموت . كان تركيزه كله على الإنسان ، وعلى الحياة اليومية في هذا العالم معتقدا أن الإنسان «قادر على أن يجعل الطريق (طاو*) عظيما» ، وليس «الطريق هو الذي يجعل الإنسان عظيما» . والواقع إن أهم أسهاماته في الفكر الصيني تكمن في تحويل الأنظار عن خوارق الطبيعة وتوجيهها للإنسان ذاته . فأصبح الإنسان منذ ذلك الوقت هو مركز الفكر الفلسفي الصيني . ومن هذه الناحية نجد أن كونفو شيوس هو الذي لعب الدور الحاسم في تاريخ الفلسفة الصينية مثلما فعل سقراط في الفلسفة الغربية . ولئن كان الميل نحو النزعة الإنسانية قد ظهر قبل عصر كونفو شيوس، إلا أن كونفو شيوس هو الذي دعم هذا الاتجاه وجعله أقوى دوافع الفلسفة الصينية .

كان كونفو شيوس أول فيلسوف صيني يطرح سؤالا عن طبيعة الإنسان (هيننج) ، وكما هو معروف لدى الجميع كان هناك جدال ونقاش عنيف حول الطبيعة البشرية بين المدارس الفلسفية المختلفة في عصر ما قبل كين ، وكان ذلك الجدل عنصرا هاما في الفلسفة الصينية القديمة ، واعتبر عنصرا أساسيا في تطور الفكر الإنساني . بيد أن تعاليم كونفو شيوس عن الطبيعة البشرية كانت بسيطة للغاية كما نرى في بعض المقتطفات الأدبية : «الناس بالفطرة متشابهون تقريبا ولكنهم عمليا يصبحون مختلفين إلى حد كبير» (٩) . ويبدو أنه تمسك بنظرية المساواة الطبيعية ، فكل الناس يوجهون عند الميلاد صفات معينة هي التي تتكون منها الطبيعة البشرية . ونظرا لأن الناس قد ولدوا

(٧) المقتطفات الأدبية الحادية عشر / ١١

(٨) المقتطفات الأدبية السابع / ٢٠

* طاو : Tao : بالصينية الطريق وتعاليم الحكم التي تتبع (المترجم)

(٩) المقتطفات الأدبية السابع عشر / ٢

متساوين ، فإن الاختلاف بينهم يرجع الى اختلاف العوامل البيئية والمجهودات الفردية التى تبدل أثناء التنشيط الذاتى . وكان هناك تركيز على التعليم باعتباره أهم وسيلة لتنمية الطبيعة البشرية الحقيقية ، ولذا يجب أن يكون مكفولا للجميع . وفى ذلك يقول كونفو شيوس : « يجب ألا يكون هناك تمييز طبقي فى التعليم » (١٠) . وهنا نجد أن موقف كونفو شيوس يختلف تماما عن موقف أفلاطون الذى كان يعتقد أن الناس قد ولدوا متفاوتين ، ويجب أن يقدم التعليم فقط إلى عدد قليل من صفوة المواليد الذين يطلق عليهم الأرواح « الذهبية » (١١) . ويرجع أصل الفكر الكونفوشى من التعليم الى معالجته للطبيعة البشرية ، فنظرا لأن الناس بطبيعتهم متشابهون ، فان لديهم فرص متساوية للتفوق فى النمو الاخلاقى ، الأمر الذى يعتمد كثيرا على التعليم . وتعتبر المرونة الكبيرة التى يتميز بها الانسان من الآراء الكونفوشية الاساسية ، ولها فاعليتها الكبيرة فى تطور الفكر الصينى .

اذن ، فما هى الطبيعة البشرية أو الانسانية كما يراها كونفوشىوس ؟ يجب علينا أن نعتزف بعلم وجود تفسيرات واضحة فى المقتطفات الأدبية ، وأن نسلم بأن العرض المنظم للطبيعة البشرية لا يتواجد إلا فى التعاليم الكونفوشية المتأخرة ، وقد فسرت نظرية كونفو شيوس عن «جين» Jen عادة بأنها رأيه فى الطبيعة البشرية ، وكلمة جين ليست فى واقع الأمر من الكلمات عريقة القدم حيث لم يعثر عليها بين مصطلحات مناجاة الالهة ، لقد ظهرت فعلا فى بعض النصوص فيما قبل كونفوشىوس ، بمعنى عطف وأفضال الحاكم على رعاياه . وفى العصر السابق كان استخدام الناس لكلمة «جين» عرضيا بين الفينة والأخرى ، ولكن كونفوشىوس هو الذى جعلها رأس موضوع لمناقشاته أو جدله ، وظهرت فى المقتطفات الأدبية مئات المرات . والأهم من ذلك أنه أعطى المفهوم الكلمة معنى جديدا ، وحول ذلك المعنى من قيمة خاصة الى قيمة عامة ، بل أسقى قيمة بالنسبة للجنس البشرى . ونظرا لأن «جين» كانت تعتبر شيئا يتفرد به

الإنسان ، فيمكن القول إنها هي الطبيعة الإنسانية . وطبقا لتفسير زوشن فإن كلمة «جين» تتكون من صفتين أو عنصرين أحدهما يعنى «الإنسان» والآخر يعنى «اثنان» ، وعلى ذلك فإن لفظ جين يتضمن فى طياته المبدأ الأخلاقى أو المعنوى الذى يحكم سلوك الإنسان فى علاقته مع غيره من الناس . ووفقا لما ذكره كونفوشيوس فإن «جين معناها أن تحب الإنسان ، بل وفرق ذلك أن تحب كل الناس . وعادة ما تشير الى العواطف الغريزية نحو الأقارب مثل حب الآباء ولكن معناها يتسع كى يصبح حب كل الناس وطبقا لما يراه كونفوشيوس فإن هذا النوع من العواطف شعور فطرى ، ويكون الجين بهذا المعنى متأصلا فى طبيعة الإنسان الخاصة . وفى المقتطفات يقول كونفوشيوس «هل الجين شئ بعيد المثال ؟ إتنى لو طلبت الجين لوجدتها فى متناول يدي» (١٢) وعلى ذلك فربما كانت أفضل ترجمة لكلمة جين هي إنسانية .

ويعتبر جين العنصر الأساسى فى الكائن البشرى وأصل الإنسانية ، والبحث عن جين يعتبر رجوعا إلى جذور البشرية ، ولذا قال كونفوشيوس : «إن الإنسان رفيع المنزلة يبحث عن جلوره ، فإذا ما تأصلت الجذور وضع الطريق . أليس التراحم المائلى والحب الأخرى جلور ما يسمى جين؟» (١٣) ونظرا لأن التراحم المائلى والحب الأخرى مشاعر فطرية وطبيعية بالنسبة لكل إنسان فإن البحث عن جين يعد أيضا مظهرا طبيعيا من مظاهر فطرة الإنسان .

تعتبر نظرية كونفوشيوس عن جين بمثابة نقطة البدء فى الوعي بالذات فى الفكر الفلسفى الصينى ، فلقد أضفت الارتياح على الفردية بما فيها من مبادرة واستقلال . فرغم أنه يجب التعبير عن جين فى العلاقة بين الإنسان وريlique الإنسان ، فإن نقطة بدايتها وتمسدها كانت دائما فى الإنسان الفرد ذاته . وقال كونفوشيوس فى شرحه جوهر جين لاتباعه : «لا تصنع مع الآخرين ما لا تحب أن يصنعوه معك» (١٤) . إن

(١٢) المقتطفات الأدبية ، السابع / ٢٩

(١٣) المقتطفات الأدبية ، الأول / ٢

(١٤) المقتطفات الأدبية ، السابع / ٢

رجل الجين «المحب» أو الانسان ذو المنزلة الرفيعة «يود أن يبنى خلقه وان يبنى خلق الآخرين كذلك ، ويتنى أن يكون بارز الشأن متفوقا بين اقرانه وأن يساعد الآخرين كي يتكونوا كذلك» . و «أن تكون قادرا على الحكم على الآخرين بما هو قريب للواتنا قد يمكن أن نطلق عليه منهج تحقيق الجين» (١٥) . وفى هذا الصدد نقول أن معيار جين قد يتواجد في ذات الانسان وفى طبيعته ، ويعرف الانسان بأنه كيان معنوى يعمل وفقا لطامحه الداخلية بدلا من أن يكون محكوما بقوى خارجية مثبطة ، وعلى ذلك فلا بد ان تكون ممارسة الـ «جين» تلقائية وليست الزامية بحال من الاحوال . وهكذا تكون «جين» مثالا شامخا ، بل وتكون أرفع مزية إنسانية يمكن ان تلبى احتياجات الانسان المعنوية عميقة الغور . وانه جدير بالانسان أن يأمل في أن يكون انسانا يتصف بالجين «وآلا يبحث عن الحياة على حسابها بل وأن يضحى البعض بحياتهم في سبيل تحقيقها» (١٦)

ومما يسترعى النظر في هذه النقطة هو أن كونفوشيوس لم يحاول اطلاقا أن ينمى العواطف الانسانية على جانب واحد أو أن يوجهها نحو التأمل اللاعقلاني أو الصوفي . حقا ان الوصول بالشخصية الى حد الكمال يعتمد على تثقيف الأفراد المستمر للنواتهم ، ولكن الهدف قد يتحقق على شرط أن يكون نمو الفرد متمشيا مع المبادئ أو المعايير الاجتماعية والاخلاقية المعترف بها لدى الجميع والتي يقبلها المجتمع . ومباراة أخرى فان الانسجام في العلاقات الانسانية هو الافتراض الضروري المسبق عن النمو الاخلاقي لدى الافراد . ولكي يمكن الحفاظ على التوازن والانسجام فيما بين الفرد من جانب وبين المجتمع من جانب آخر فان الأمر يتطلب كبح النفس على نحو مستمر .

أو كما جاء في المقتطفات «أن يقهر الانسان نفسه ويعود الى آداب اللهاقة والاحتشام ، فهذا هو الجين» (١٧) ، هنا وتلقى قيمة الفرد من كونفوشيوس كل

(١٥) المقتطفات الأدبية ، السادس / ٧٨

(١٦) المقتطفات الأدبية ، الخامس عشر / ٨

الاعتراف والتقدير ، ولكن الحكم عليها يتم من خلال وفاء الشخص بمسئوليياته الاجتماعية وليس على درجة نجاحه الشخصي . فحيثما تتعارض الرغبة الشخصية أو المصلحة مع المسئوليات الاجتماعية للفرد يصبح قهر النفس هو المعيار الأخلاقي الذي يعدل من سلوكه ، وعلى ذلك يجب أن تمنح الفردية المطلقة التي تطورت في الغرب تحت تأثير المسيحية .

وطبيعة الانسان في نظرية كونفو شيوس عن الانسان ليست الأمور التي تسهل على الانقياد أو التي تدرك بالتفكير المجرد أو التأمل ، ولكنها تتحقق بالتعليم والممارسة الاجتماعية . فالانسان ككائن عضوي كامل له حاجاته الفطرية ، والشعورية ، ورغباته وآرائه وإرادته الى غير ذلك . مما يتجمع فيتكون من تجمعه كيان مستقل له شخصيته وقيمه . ولكن على ما يرى كونفوشيوس ان بإمكان الانسان من خلال الحياة الاجتماعية الحقة أو من خلال الارتباط بالآخرين أن يشبع حاجاته المتعددة ويطبق مثالياته الاجتماعية ، ويضبط شخصيته ويؤكد قيمة ويحقق الارتياح لروحه فان هدفه الاسمي لم يوضع كمثل أعلى رفيع بعيد المنال غير قابل للتحقيق ، بل على العكس من ذلك تماما هدف يمكن الوصول اليه وتحقيقه في الحياة اليومية في هذا العالم . ويرى بعض العلماء الصينيين امكان تسمية هذا الاتجاه «بالعقلانية العملية» التي تكون سمة هامة من سمات الكونفوشييه وكان لها تأثير عميق على تطور الفكر الصيني . وتتميز العقلانية العملية أولا وقبل كل شيء بأنها روح فردية معقولة لحل مختلف المشكلات التي تظهر في الحياة اليومية ، فالهمم بالنسبة للانسان هو كيف يعيش حياته بطريقة عملية ومعقولة ، وتساعد العقلانية العملية على أن تكون له اتجاهات هادئة وواقعية نحو بيئته الاجتماعية ، ولذلك فلا يحتاج الأمر الى خلق مدينة خيالية للآله فالانسان في غنى عن الهروب من هذا العالم الحقيقي ، في غنى عن ترك الحياة اليومية بحثا عن خلاص الروح أو لكى يمشى على عزاء نفسه في عالم آخر مثالي . وتأثير الكونفوشييه لم تتعرض الصين ابدا لفترات طويلة من حكم الكهنة أو الباطنيين أو المتعصبين . وليس من شك في أن هذه الروح التي تتميز بالتعامل مع أمور محددة في الحياة اليومية ، هي في

الواقع إحدى صفات الفلسفة الصينية التى ترجع الى عصر كونفوشيوس .

(٢)

بعد وفاة كونفوشيوس بلغت الفلسفة الصينية ذروتها خلال فترة الدويلات المتحاربة فلقد واصل الفلاسفة الصينيون بحثهم فى نظرية الانسان . وجاء ذكر التقدم الذى تم إحرازه فى هذا المجال فى كتاب « كوان تزو » الذى ينسب الى رجل دولة مرموق عاش قبل عام ٦٤٥ ق م وهو كوان تشونج ، ومن المؤكد أنه كان سلفا لكونفوشيوس . بيد أن العلماء الصينيين حينما بحثوا الموضوع طويلا أثبتوا أن هذا الكتاب لا يمكن ان يكون من تأليف كوان تشونج ، أو ان يكون من تأليف رجل واحد ، فهو بحق عمل مركب فيه فصول مختلفة عديدة قتل مختلف الآراء التى كان ينادى بها أصحاب مدارس فلسفية متعددة ، وكتبت معظم فصوله خلال القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد . ولئن كانت بعض فصول كتاب كوان مترابطة وتنتمى الى مدرسة فلسفية معينة ومنها تزو ٨ بالتحديد فصول تايى وهيسينشر «أ» وهيسينشر «ب» وباهسين ، إلا أن الآراء تختلف حول مؤلفي هذه الفصول . فيعتقد بعض العلماء أن كاتبها هما سونج هيسنج (أو سونج كيانج أو سونج يونج وهى اسماء متعددة لشخص واحد) وبين وين ، اللذان عاشرا مينسيوس ، غير أن نشاطهما العلمى فى أكاديمية شى هيسيا سبق نشاط مينسيوس بقليل . ولا يوافق بعض العلماء على هذا رأى ويرون أن مؤلفي هذه الفصول ينتمون الى مدرسة المذهب المادى فى أكاديمية شى هيسيا . ولئن بقيت هذه القضية موضع خلاف إلا أن كلا الطرفين يتفقان فى نقطة واحدة هى أن مؤلفي هذه الفصول متأثرون تأثرا عميقا بفكر لاو تزو الطاوى .

وتحتل الكونفر شيه المكان الأول بين المدارس الفلسفية فى الصين القديمة وتأتى بعدها الطاوية فى المكان الثانى . فربما تغير . الفكر الصينى بل والحضارة الصينية بصفة عامة لو لم يكتب لاو تزو كتابه . فان لاو تزو قد نادى على عكس الكونفوشيه بمبدأ الطبيعية . وعمل بذلك التطور الملحوظ فى اتجاه الشك نحو المفهوم التقليدى عن

السماء الحاكمة أو حكم السماء ، ولذلك لم يقتصر انكاره علي رفض صفة تجسيد السماء بل أنكر أيضا المدلول الاخلاقي والمثالي لها . فتفسير السماء في هذا المذهب طبيعي خالص ، على اعتبار أن السماء ليس لها دخل في الشئون البشرية . والسماء والارض ليست اشياء بشرية (جين) . وبالإضافة الى ذلك هناك شيء أكثر أصالة من السماء هو «طاو» العنصر الأزلي الشابت الذي يكمن وراء عالم الظواهر . وفي كتابة لاو تزو نقرأ قوله :

«هناك شيء غير متميز ولكنه كامل
يتواجد أمام السماوات والأرض
بالاصوات ولا شكل ، لا يعتمد على شيء
ولا يتغير

يعمل في كل مكان دون تعرض للخطر
رما اعتبرناه الأم لهذا الكون
لا أعرف اسمه ، لكنني أسميه طاو
وإذا اضطرت أن اطلق عليه اسما
فسأطلق عليه العظيم (١٨)

ومن خلال طاو تواجدت الاشياء بدءا بالسماء والارض ، ووقت عملية انتاج الاشياء
على النحو التالي :

طاو أنتج الواحد
الواحد أنتج الاثنين
والاثنين أنتجا الثلاثة
والثلاثة أنتجت عشرة آلاف شيء
وحملت العشرة الآلاف شيء بين واحتضنت هاتج

ومن خلال امتزاج قوة المادة تشى تحقق التوازن» (١٩)

لم يكن انتاج طاو للمعشرة الآلاف شىء عمل مقصود ومدرك حسيًا ، بل كان بلا غرض وغير مدرك ، فهالنسبة لطاو « لا يوجد عمل يؤدي وعلى ذلك فلا يوجد ما لم يتم عمله » ، أو بمعنى آخر أن طاو لا يتولى اى عمل لعلم وجود غرض ، ولكن فى نفس الوقت لا يوجد شىء لم يعمل لأنه انتج كل الاشياء فى الكون ، وما اقه طاو لم يتم عمله عن قصد وادراك ولكنه يتم تلقائيا . والانسان كواحد من نتاج أو خلق طاو يحتل مكانة هامة ، ويوضع فى نفس المستوى مع طاو والسماء والأرض ، وكما يذكر فى كتاب لاو تزو «طاو عظيم ، والسماء عظيمة والأرض عظيمة والانسان كذلك عظيم ، فهناك أربعة أشياء عظيمة فى هذا الكون والانسان واحد منها » (٢٠) ومع ذلك فقد رفض الطاويون أن يعتبروا الإنسان كما لو كان هو مركز الكون ، فالانسان عندهم يمثل فقط جزءا من الطبيعة ، بمعنى أنه له رغبات أقل ويسلم اموره للطبيعة ويعيش فى هدوء ، على عامة الناس والحكام على حد سواء أن يتبعوا مهادا ويورواى الذى معنى لا عمل ، فالحكام يحكم بصورة أفضل اذا كانت احكامه أقل ، ويجب أيضا طرح المعرفة جانبها لأن معارف الانسان دائما نسبية وتكون ذات وجهة واحدة فضلا عن أنها تأتى الى الحياة بأشياء مصطنعة ومن ثم فهي تؤدي الى عدم الرضا والشقاء .

غير أن الطاوية ليست فلسفة انسحاب ، فالانسان المثالى ما زال حيا فى هذا العالم ، وعليه أن يتبع الفطرة ، وبذلك يتم اشباع فطرته ، والانسان ببساطته مثل الطفل ينسى نفسه بهذه الطريقة يدخل فى مجال الوحدة التى لا تتجزأ مع كل الخلق ويحصل بذلك على الحرية الشخصية المطلقة .

قام مؤلفو الفصول التى أشرنا اليها سابقا من كتاب كوان تزو باستيعاب وهضم الآراء الرئيسية التى نادى بها لاو تزو ثم طوروها بعد ذلك وحولوها الى نظرية فلسفية نسقية

عن الانسان وتأسست هذه النظرية على فكرهم الكرنى الذى قدم تفسيراً جديداً عن أصل الكون وتكوينه وهو المذهب الذى يسمى جينج تشى .

ولقد جاء ذكر تشى مرتين فى كتاب لاو تزو ولكن دون تفسير لماهية الكلمة بل ولم تكن الصلة بين طاو وتشى واضحة أيضاً . فاجاب كتاب كوان تزو على هذه الاسئلة والقى ضوئاً جديداً على خلق كل الاشياء الموجودة فى الكون بما فيها الانسان . وقام مؤلفو هذه الفصول المذكورة من كتاب كوان تزو بتفسير طاو عن طريق تشى . فقالوا بأن طاو غير محدود وليس له شكل وأنه غير متناه وهو بكل المقاييس خارق للطبيعة ، وطاو فى الواقع هو تشى . ووفقاً لمفهومهم يعتبر تشى مادة محددة بها قوة حركية فى ذاتها ، أما طاو فبوصفته قوة طبيعية أزلية فلا حدود له . ويعتبر تشى محدوداً بالنسبة لطار ، والعالم كله هو من نتاج حركة تشى الدائمة المستمرة .

وطبقاً للمذهب أو نظرية جينج تشى المشروحة فى كتاب كوان تزو يعتبر تشى أصل كل الأشياء الموجودة فى الكون بما فى ذلك الاشياء الطبيعية والظواهر المادية والروحية والعقلية . وينقسم تشى الى قسمين وهما بالتحديد جينج تشى وهيسنج تشى ، فما يسمى جينج تشى هو نوع الجوهر الأكثر نقاء من تشى ، وهو الذى يكون السماء ، وهو هنا يقابل ما يعرف فى المفهوم التقليدى باسم يانج الذى يمثل العنصر الذكري من الضوء والحرارة والجفاف والحركة وغير ذلك . أما هيسنج تشى فهو الذى يكون الارض ، وهو ما يقابل فى المفهوم التقليدى ما يعرف باسم يين الذى يمثل العنصر الأنثى من ضوء وبرودة ووطوبى وهدوء الى غير ذلك . ويؤدى التفاعل بين جينج تشى وهيسنج تشى وتشاطحهما المشترك الى خلق كل شىء فى الكون . أما اختلال الاشياء والظواهر فإنه يرجع الى اختلاف مركبات تشى . والانسان كذلك نتيجة للنشاط المشترك بين جينج تشى وهيسنج تشى ، «نحنما خلق الانسان تلقى جينج من السماء وهيسنج من الارض ، واصبح الانسان مزيجاً من الاثنين . وتولدت فيه الحياة من التوافق أو الاتسجام ، فلو لم يوجد

التوافق لما وجدت الحياة» (٢١) وفي هذا التركيب المتوافق يعتبر جينج هو العنصر الأكثر فاعلية ، وهو الذى تتكون منه الروح . ويعتمد انضباط الكائن الحى على كمية جينج فيه ، فكلما زاد ما به من جينج تلقى المزيد من السماء وأصبح أكثر حكمة . فكما جاء فى كتاب كوان تزو ، جينج يمنح الحياة للمحبوب الخمسة ويخلق نظام سير النجوم . وحينما يطوف بين السماء والأرض نسمية الروح ، وحينما ينحسب فى داخل صدر الانسان نسميه الحكيم . وهينج تشى على عكس جينج تشى ، فهو الذى يكون الجسد أو جسم الانسان ، وجسم الانسان بيت ليسكنه جينج . ولكى يحيا الانسان حياة طيبة فعليه أن يحافظ على العلاقة المتوازنة بين جينج والجسم ، والا تنتهى حياة الانسان بفروج جينج من الجسم .

ويعتبر كتاب كوان تزو فى تاريخ الفلسفة الصينية أول كتاب يطرح قضية العقل والجسم ويحاول حلها من وجهة النظر المادية . فكل من الروح والجسد يتكونان من تشى ، وبذلك فإن تشى هو أساس الحياة البشرية وجميع الظواهر العقلية من نتاجه . وحينما يتلاقى تشى وطاو تتواجد الحياة ، ومع الحياة يأتى التفكير ومن التفكير تأتى المعرفة . وفى ضوء هذا التفسير تكون العلاقة بين العقل والجسم بحق علاقة بين نوعين من تشى . والانسان كسائر الاشياء الموجودة فى الكون كائن طبيعى ، لان الانشطة الروحية فى الانسان فى تحليلها النهائية من أنشطة تشى ، أو بمعنى آخر اعتقد مؤلفو كتاب كوان تزو أن كل الظواهر العقلية يمكن أن تتحول الى ظواهر طبيعية ليس من شك فى أن نظريتهم هذه كانت مطبوعة بطابع العصر بمعنى انها بدائية بسيطة وفيها طريقة تفكير ساذجة ، ولكن كان لتفسير تشى عندهم دور هام فى تطوير الفكر الفلسفى الصينى .

ومن الاسهامات الاخرى لكتاب كوان تزو ، اضافاته فى ميدان علم المعرفة ، فلقد كان هناك تركيز على دراسة موضوع المعرفة والعلاقة بين الموضوع والفرض ، ويذكر فى الكتاب ان «كل الناس يريدون المعرفة ولكن لا يبحث أحد عن طريقة الحصول عليها ، فكل ما يعرفون هو «ذلك» (الذى عرف) اما طريقة الحصول على «ذلك» هو «هذا» .

فإذا لم يتم عندهم «هذا» فكيف يعرفون «ذلك» ؟ (٢٢) ، وهذه نقطة هامة ، فلم يسبق لفلاسفة الصين أن اهتموا بالتمييز الواضح بين معرفة الموضوع ، وغرض المعرفة ، أى بين «ذلك» و «هذا» ، ولكن ظهرت منذ ذلك الوقت مسألة احتواء الموضوع على غرض المعرفة و تعتبر المعرفة نتاج التفاعل بين هذين العنصرين .

وعند مؤلفى كتاب كوان يعبر الحس المصدر الوحيد للمعرفة ، وتعتبر الحواس وسيلة لحصيل المعرفة ، ولكن أدوات الحواس تخضع لتحكم أداة خاصة تتدخل لتعديلها هي هيسين (القلب والعقل) . والمعروف أن فلاسفة الصين العظام السابيين كونفو شيوس ، ولاز تزو ، وموتزو لم يذكروا شيئا عن هيسين أو العقل ، وظهر أول شرح منسق لهيسين ما ورد فى كتاب كوان أو كوان تزو . وطبقا لما جاء فى هذا الكتاب يوجد الى جانب أدوات الحس أداة عقلية أخرى فى جسم الانسان ، وتختص هذه الأداة العقلية بنوع معين من الأنشطة مثل التفكير ، والحكم على الاشياء وتوجيه الفعاليات . ونظرا لضائقة المعرفة بهنية الجسم الانسانى فى الصين القديمة افترض ان القلب كان هو المتحكم فى هذه الأنشطة ومن هنا جاءت كلمة هيسين . وعلى عكس أدوات الحس نجد أن أداة العقل هيسين أكثر فعالية فى تحصيل المعلومات .

«حينما يكون هيسين عندنا منتظما تكون حواسنا منتظمة ايضا ، وحينما يكون هيسين فى راحة تكون حواسنا فى راحة أيضا» . وهيسين هو الذى ينظم الحواس ، ولذا نرغم ان أدوات الحواس ضرورية فى تحصيل المعلومات فإن عليها أن تخضع لنفسها وتستسلم لأداة هيسين ، «وهيسين فى جسم الانسان بمثابة الأمير» ، فلكى يحصل الانسان على معارف صحيحة فعليه أن يصحح هيسين الموجود بداخله ، فإذا استقر هيسين فى طاق فإن المنافع تصبح ستحصل جيدا ، ولكن اذا امتلأ هيسين عند الانسان بالرغبة واللهفة فإن العميون لن ترى والأذان لن تسمع ، ولذلك فإن فن هيسين يتكون من ضبط المنافع عن طريق هدم الوضوح ، وعلى ذلك «عليك بتنظيف مقر هيسين هناك ! والمنافع منافع الادراك وتخلص من الرغبات الانثانية ، والزم الصمت ، فستأتى الروح

وتسكن فى داخله» (٢٣).

وجدير بالذكر ان هسين حسب مفهوم كتاب كوان تزو مفهوم وظيفى وليس له اى وضع ميتا فيزيقى مثل العقل فى الفلسفة الغربية .

ذلك ان هسين وسائر الحواس ما هى الا عطاء من الطبيعة ، فهى من نتاج أودلاق تشى . أما فى الفلسفة اليونانية فنجد مثلاً أن الجسم والعقل أو الروح فى النظرية الأفلاطونية عن الانسان ، يعتبران مادتين مختلفتين . (٢٤) ويتحول العقل الى كيان أزلى ابدى منفصل عن الجسم وقادر على البقاء حتى بعد موت الجسد . ويبدو أن المفهوم الأفلاطونى عن العقل كان مرتبطاً بروح غير مادية ، وكان من السهل ان يؤدى ذلك الى اعتقاد دينى ، وذلك على عكس نظرية العقل المشروحة فى كتاب كوان تزو ، فقد كانت منهية على مفهوم مادية هسين ، ولذلك كانت غير دينية بطبيعتها .

هكلا يمكننا أن نبين بسهولة أن كوان تزو يمثل تطوراً كبيراً فى أفكار لاو تزو الاساسية ، فى تصحيحه لبعض الاخطاء مثل افعال الخبرة الحسية ، وتفضيله لتحقيق حالة الغيبوبة ، ولكن مدلوله أعمق من ذلك ، لأنه يعتبر حلقة وصل هامة فى تطور الفلسفة الصينية القديمة .

(٢٣) كوان تزو - فصل هسيتشو «أ»

(٢٤) انظر تيماسوس وقيلود لأفلاطون .

(٣)

ورد شرح مستفيض لنظرية الانسان في فلسفة مينيشيوس وهيسون تزو . وهما من الشخصيات المرموقة في الكونفوشيوسية اثناء فترة الدول المتحاربة ، ويعتبران بصفة عامة المجاهدين مختلفين في المثالية الكونفوشيوسية والطبيعية الكونفوشية في فلسفة الصين القديمة . وجدير بنا أن نذكر أن تيملا منهما كان في وقت من الاوقات من العلماء المبرزين في أكاديمية تشي - هيسيا ، وكانا علي علم بالأراء التي سبق أن اشرنا اليها في الفصل الخاصة من كتاب كوان تزو . وفي الحقيقة كان هناك اتصال قائم بينهما .

ويمكن القول أن فكر مينيشيوس مشتق أساسا من فكر كونفوشيوس ، ولكنه طور الكونفوشيوسية في اتجاه مثالي . وفي نفس الوقت استوعب بعض المفاهيم من مدارس فلسفية أخرى وفسرها في ضوء المثالية . مثال ذلك ما يسمى تشي الذي يعتبر أصل الصالح في كوان تزو تحولت بعرفة مينيشيوس فاصبحت كيانا روحيا وليست كيانا طبيعيا وماديا . فتمتد تطور تشي إلى «هاوران زى تشي» ومعناها الروح الحيوية ، وفي ذلك يقول مينيشيوس «انه تشي الأعظم والأقوى الذي اذا ما تم غرسه بدون إحداث أى أذى يسود في كل ما بين السماء والأرض» (٢٥) ولا يمكن الحصول على هاورين زى تشي من عالم خارجي ، بل انه ينشأ أصلا في طبيعة الانسان وفطرته ، وعلى ذلك تكون المهمة الرئيسية هي اشباع الفطرة البشرية أولا وقبل أستكشاف العالم الخارجي « لمعرفة نفسك» أولا وقبل أن تبحث عن الحقيقة الموضوعية . ويعتبر الانسان في نظر مينيشيوس كلا عضويا متكاملا في حين أنه يعترف بأن جسم الانسان يتكون من اجزاء متعددة وتكون حاستا البصر والسمع هما اللتان تزوداننا بالخبرات ذلك الجزء من الانسان الذي يشترك فيه الانسان مع الحيوان . وهناك جزء آخر راق من الانسان أنبل من ذلك هو العقل (هيسين) القادر على التفكير والحكم على الاشياء وتقويم الامور ، وهذا الجزء فقط هو الذي يختلف به الانسان عن الحيوانات . فهو جزء خاص بالجنس البشرى ويمتزع

له من السماء . هذا ، ولا يتضمن السمع والبصر أي تفكير ، ويكونان أحيانا في حالة عماء تسببها اشياء من العالم الخارجي ، ولكن صفة العقل هي التفكير ، وبالتفكير وحده يستطيع العقل أن يصل الى الآراء الصحيحة عن الاشياء ، ويستطيع أن يميز بين الشيء الرفيع والشيء الدنى ، وبين الصواب والخطأ ، وبين المناسب وغير المناسب في أى شيء أو أى حدث . وهى مثال كوان تزو اعتقد مينشيوس ان الرغبات والشهوات ضارة بالعقل ، ولذلك أوصى بأن على الناس أن يقللوا من رغباتهم لكي تنمو عقولهم ويحافظوا بذلك على طبيعتهم البشرية . وفى ذلك قال مينشيوس «ان الشخص الذى درب عقله (هيمين) على الحد الأقصى ، يعرف طبيعته ، ويعرف الانسان لطبيعته يعرف السماء» (٢٦) ولا يتحقق ذلك إلا من خلال التنمية الشخصية أو التشكيف الشخصى . وإذا استطعنا ان نصل بمثلنا الى الحد الأقصى فسوف نكتشف أن كل الاشياء كاملة فى داخلنا ، وبهذا الحس لن يقتصر الأمر على معرفة أنفسنا ومعرفة العالم الخارجى فحسب بل سنرى أنفسنا أيضا بالكون ككل .

هكذا تحرك مينشيوس خطوة الى الأمام ، متقدما من مفهوم وحدة الانسان نحو مفهوم وحدة الانسان والسماء . وفى نظرية كونفوشية أخرى كلاسيكية هي «مذهب الاشياء الرئيسية» نجد فكرة مماثلة ، وتنص على أن «المخلصون فقط هم القادرون على تنمية نظرية تنمية كاملة ، فإذا أمكنهم تحقيق التنمية الكاملة لأنفسهم فإنهم يستطيعون تنمية الآخرين ، وإذا استطاعوا أن يطوروا طبيعة الآخرين تطورا كاملا ففهم يستطيعون تطوير طبيعة الاشياء ، وإذا استطاعوا تطوير طبيعة الأشياء كلها لاستطاعوا المساعدة فى تحويل عمليات السماء والأرض وتغذيتها ، وإذا ما استطاعوا تحويل عمليات السماء والأرض وتغذيتها فإنهم يستطيعون تكوين ثلاثى مع السماء والأرض» (٢٧) والثلاثية المطفة مع السماء والأرض المذكورة هنا تعبير آخر عن وحدة الانسان والسماء ، ولما كان هذا المذهب يتناول العلاقة بين الانسان والطبيعة أصبحت

وحدة الانسان والسماء شيئا منفردا في تاريخ الفلسفة ، وقد كان لها أثرها في تطور الفكر الصيني وبخاصة الكونفوشية الجديدة في عهد أسرة سونغ أو سونغ .

ولقد تصمق مينشيوس بفكره في مشكلة الطبيعة البشرية ، وكان أول من قدم تحليلا دقيقا لطبيعة الانسان في تاريخ الفلسفة الصينية وقدم في نفس الوقت نقدا كاملا لمختلف الآراء التي دارت حوله الطبيعة البشرية . وفي هذا الصدد له محاورات معروفة جيدا مع كاوتزو ، وكان لهذه المحاورات دورها الهام في تطور الفكر الاخلاقي الصيني . فتلقد كان كاوتزو يتأدى بأن ما هو فطري يسمى طبيعيا ، وأن طبيعة الانسان إما خيرة وإما شريرة ، وشبه الطبيعة البشرية بشجرة الصفصاف ، والقسط بالكأس الخشبي أو الصحن المنزوع من الصفصاف . وشجرة الصفصاف ذاتها لا تميل بطبيعتها لأن تكون كامسا أو صحننا ، لنفس السبب الذي يجعل الطبيعة البشرية مادة خاما لم تكن مهياة لصنع الاخلاقيات . لما قام أيضا بمقارنة طبيعة الانسان بدوامه الماء ، فإذا حدث صدع في بحيرة عند طرفها الشرقي مثلا فإن المياه سوف تندفع نحو الشرق ، وإذا كان الشق في الغرب فستندفع المياه نحو الغرب ، أما طبيعة الانسان فهي لا تحيز للخير أو الشر كما لا تحيز المياه للشرق أو الغرب . وإلى جانب رأي كاوتزو كان هناك رأي آخر يزعم أن طبيعة الانسان تتكون إما من الخير أو الشر ، وأن بعض طبائع الانسان خيرة والبعض الآخر شريرة . انتقد مينشيوس كل تلك الآراء وتساءل بأن طبيعة الانسان في أصلها خيرة ، ويعترف بوجود عدد من الأنشطة الدائسة يشترك فيها الانسان مع حيوانات أخرى مثل الأكل والشراب والنوم والجنس ، وقال وإن ما يختلف فيه الانسان عن الحيوانات الدنيا ضئيل يظهره العامة وبخفيه الخاصة المتميزون (٢٨) فإذا تغذى الناس جيدا ، وغلدوا الى الدفء وإرتاحوا في السكن دون أن يصيبوا قدرا من التعليم في نفس الوقت لاصبحوا كالدواب (٢٩) وهذا يعني أن مينشيوس يعترف بوجود بعض التشابه بين الانسان والحيوانات الأخرى ، ولكنه يؤكد أن ذلك لا يمثل الطبيعة

(٢٨) مينشيوس الجزء السادس ب/١٩

(٢٩) مينشيوس الجزء الثالث أ/٤

البشرية الحقيقية ، لأن طبيعة الانسان شيء خاص بالانسان ومميزة له عن سائر الحيوانات . فللإنسان أخلاقيات أو معنويات ، وهو إنسان أخلاقي أساسا ، وهذه هي الطبيعة الحقيقية للإنسان . ولقد ركز مينشيوس على أن «جين هو الانسان» وهذه هي خلاصة تعريف الانسان عنده ، ومما جاء في مجموعة أعمال مينشيوس : «إذا تركت الناس مسجونين وراء مشاعرهم (طبيعتهم الأصلية) فسوف يفعلون الخير ، وإذا فعل الانسان شرا فلا يعتبر ذلك خطأ في صفاته الطبيعية ، ذلك أن شعور التعاطف متواجد لدى جميع الناس ، والشعور بالتعجب والشعور بالكراهية موجدان لدى الجميع وكذلك الشعور بالاحترام والتقدير والشعور بالخطأ والصواب كلها موجودة عند الجميع» (٣٠) . والشعور بالتعاطف عند مينشيوس يعني مبدأ جين (الإنسانية) وشعور التعجب والكراهية يمثل مبدأ «ي» (القسوة) وشعور الاحترام والتقدير يمثل مبدأ «لي» (اللباقة) . والشعور بالخطأ والصواب يمثل مبدأ زيهي (الحكمة) ، ومبادئ الإنسانية والقسوة واللباقة والحكمة لم تأت من الخارج بل إنها موجودة فينا أصلا ، وهكذا تتأصل المبادئ الاخلاقية في الطبيعة البشرية ذاتها ، فهي فطرية وكما يقال «ابحث فسوف تجدوها ، وإذا أهملت فسوف تفقدوها» . ومن بين المبادئ الاخلاقية الأربعة اعتبر مينشيوس مبدأ جين أساس المبادئ الثلاث الأخرى وأن كانت الأربعة جميعها أساسية للإنسان . ويرى مينشيوس أن من الخناق التي لا تحتاج الى توضيح : أن للإنسان عقل لا يحتمل رؤية معاناة الآخرين . وفي ذلك قال : «لتأخذ مثلا رجلا يرى فجأة طفلا يكاد يسقط في بئر ، فلا شك أنه سيشتد باحساس الالتذار والأسى ، وليس ذلك لانه يريد من والذي الطفل أى شكر ، ولا يلتصق بمديح الجيران والاصدقاء ، ولا يكون ذلك الشعور خوفا من اللوم على عدم محاولته إنقاذ الطفل» (٣١) هذا الشعور بالتعاطف شعور متأصل في الطبيعة البشرية ، والإنسان غير المزود به لا يعتبر انسانا . لذلك فالفطرة الإنسانية بطبيعتها خيرة مثل الماء الذي ينساب دائما الى أسفل ، ولا يوجد انسان بدون الطبيعة الخيرة

(٣٠) مينشيوس الجزء السادس دأ/٦

(٣١) مينشيوس الجزء الثاني دأ/٦

والاختلاف بين الأفراد في الحواس الأخلاقية مجرد اختلاف في درجة تلك المشاعر وليس في نوعها .

وأولى منتهوس اجتماعا خاصا بجموعية الحواس الاخلاقية مقارنا اياها مع غيرها من الحواس أو المشاعر فقال : «هناك تلوّح عام للطعم في افواهنا ، واحساس مشترك بالصوت في آذاننا ، وإدراك عام بالجمال في أعيننا . فلماذا إذن ترفض الاعتراف بأن هناك شيئا مشتركا بيننا في عقولنا؟» (٣٢) إن الشيء الموجود في عقلنا ونشترك فيه جميعا هو الاحساس بهذا القسط . فالحكماء فقط يفهمون مني فقط ما يقره عقلى وعقول الآخرين . على ذلك فإن الحكماء ونحن العامة جميعا من جنس واحد ، أفستطيع أى إنسان أن يكون سويا من خلال جهوده الذاتية وإحساساته فكل الناس متساوون في ذلك ؟

ولكن بناء على قول مينشويوس فإن العبارة التي تقول بأن الطبيعة الانسانية خيرة لا تعنى ان كل الناس متساوون في اخلاقهم ، فالخير في الطبيعة الانسانية نوع من الخير في مرحلة التكوين وليس شيئا قد اكتمل تكوينه بعد . وأطلق على مشاعر التعاطف والتعجل والكراهية والاحترام والوقار اسم «الهدايات الاربعة» للخير. وهذا يعنى انها اذا ما طورت ونمت بطريقة صحيحة فإنها تستطيع أن تصبح الانتماءات الرئيسية الاربعة في حياة الانسان، وهى الانسانية والقسط واللباقة والحكمة . ومن هنا تتأتى الحاجة الى التعليم والتثقيف الذاتى . ونظرا لان الناس جميعا متشابهون بطبيعتهم يصبح من الواضح أن للاختلافات الطبيعية بين الناس أثر ضئيل على سلوكهم وتصرفاتهم في المجتمع . فالممارسات المختلفة من جانب أشخاص مختلفين ترجع الى اختلاف الظروف . فكما قال مينشويوس «في السنوات الطبية يكون معظم أبناء الناس طبيين بينما في السنوات السيئة يتجه معظمهم للشر، ولا يرجع ذلك الاختلاف لاختلاف

صفاتهم الطبيعية التي انعمت عليهم السماء بها . « (٣٣) فالطبيعة البشرية في نظر مينشيوس خيرة في أصلها والشر غير متأصل ولكنه ينتج عن قصور في نحو الصفات الأصلية للفرد . فهناك إمكانية لدى كل فرد أن يكون خيرا أو طيبا بل ويستطيع كل فرد أن يصبح حكيما . « فكل الأشياء مكتملة في ذات الفرد » . ويصبح السؤال الذي يتبادر الى الأذهان هنا هو الكيفية التي بها يطور الفرد نفسه بطريقة تشمل كل شيء . ويبدو أن مينشيوس قد أولى الفرد اهتماما أكثر من الاهتمام الذي أولاه له كونفوشيوس ، لأنه أعطى القوة المعنوية أو الاخلاقية أهمية أكبر باعتبارها القوة الفطرية في طبيعة الفرد . ويجعل التكامل الفطري للإنسان أساسا لتطور نحو الأفراد . قدم لنا مينشيوس أساسا نفسيا أو سيكولوجيا للإنسانية ، وذلك ما يعتبر نقطة تقرر عندها تقدم الكونفوشية .

أما فيما يتعلق بمسألة الطبيعة الانسانية في مذهب هيسون تزو فإنها تتعارض تماما مع مسألة الطبيعة عند مينشيوس . ويعتبر هيسون تزو آخر الشخصيات المرموقة في الكونفوشية في عهد الديوليات المتحاربة . وفي الحقيقة كان لهيسون تزو تأثير أقوى من تأثير مينشيوس بكثير في مجال الفكر والسياسة الصينية في القرنين المتعاقبين بعده . فبينما كان مينشيوس يدعو بالأصل الخير للإنسان كان هيسون تزو يقول بأن الشر هو أصل الطبيعة الانسانية . وكان هذا الاختلاف في رأييهما عن الطبيعة البشرية بدون شك نتيجة حتمية لاختلاف نظرتيهما للعالم . فهينما أرجع مينشيوس القيم الاخلاقية الى السماء ، واعتقد أن الطبيعة البشرية جزء من السماء ، وبذلك كان تبرير مذهب الاصل الخير في الطبيعة البشرية تبريرا ميتافيزيقيا ، اختلف هيسون تزو معه اختلافا أساسيا ، إذ حاول تفسير السماء في ضوء الطبيعة أو مذهب الطبيعة وهو يقترب بذلك كثيرا من لاو تزو . فالسما عند هيسون تزو ليست مبدأ معنويا ولا كيانا روحيا كما هي عند مينشيوس ، بل هي الطبيعة ذاتها بكل توانيتها الثابتة . ونظرا لأن الطبيعة البشرية من خلق السماء فلا يمكن لذلك أن تحتوى مبدأ معنويا أو أخلاقيا ، وفي ذلك

يقول «تعمل السماء بنظام دائم ، ولم يتواجد من أجل «ياو» (وهو الملك الاسطوري الحكيم) ، ولا يمكن أن تتوقف عن التواجد من أجل «شيا» (وهو الملك الشقي السيئ السمعة) . استجب لها بسلام ونظام وسوف تكون النتيجة خيرا .. استجب لها بفوضى فستكون النتيجة كارثة» (٣٤) هكذا ليس للسماء شأن بانشطة الانسان ، فالانسان نفسه هو المستول عن حياته ، فالنظام أو الاضطراب لا يرجعان الى السماء ، فالعوامل الطبيعية هي التي لم تتغير مع تغير الزمان سواء كان الملك حكيما أو شقيا ، وأن كان الحكيم يأتي معه بالنظام والشقي يأتي معه بالاضطراب . هذا ، والطبيعة ذاتها لا يمكن أن تأتي بالشر أو تسبب الفقر . ولا يمكن أن تلام السماء لذلك ، ولذا فمن المهم جدا أن تميز بين وظيفة السماء ووظيفة الانسان ، والذي يعرف الفرق بين وظيفة السماء ووظيفة الانسان هو الذي يسمى الانسان السوي .

وعلى الرغم من أن هيسون تزو قد ركز على الاعتراف بوجود تمييز بين السماء والإنسان ، إلا أنه لم يرفض فكرة وحدة السماء والإنسان ، بل خلع عليها تفسيراً جديداً حيث قال : «للسماء فصولها ، وللأرض ثرواتها وللانسان حكومته ، وبهذا يمكن تكوين الدعامات الثلاث» (٣٥) وقهسه لهذه الثلاثية المكونة من الانسان والارض والسماء يختلف تماماً عن «مذهب الاشياء الرئيسية» لانه مهني على التفسير الطبيعي للعلاقة بين الانسان والطبيعة . فهيرى هيسون تزو أن الانسان ، بلا شك ، جزء من الطبيعة ، وأحد نواتج العمليات الطبيعية ، ويقول : «تدور النجوم الثوابت في تتابع وتبادل الشمس والقمر والظهور ، وتأتي الفصول الأربعة الواحد تلو الآخر ، ويؤثر بين ونتاج في التحولات العظيمة فيها ، وتنتشر الرياح والمطر على كل الاشياء . فيحافظ كل شيء من العشرة الآلاف شيء على انسجامها وبذلك تنمو ، ويحصل كل منها على غذائه وبذلك تحقق فورها الكامل . ولئن لم نشاهد انشطتها فاننا نشاهد نتائجها» (٣٦) ولا

(٣٤) هيسون تزو ، الفصل ١٧ .

(٣٥) هيسون تزو ، الفصل ١٧ .

(٣٦) هيسون تزو ، الفصل ١٧ .

تختلف الكائنات البشرية عن ذلك ، فهي أيضا تحتاج أنشطة السماء ، ونحنما يتم تكوين مهمة السماء وتقوم السماء بحملها يتخلق الجسم وتتولد الروح وتتجسد مشاعر الحب والكراهية ، والسرور والغضب ، والحزن والفرح ، وهي ما يسمى بالمشاعر الطبيعية ، ويصبح لكل من الأذن والعين والأنف والشم والجسم طريقة خاصة تستجيب بها كل منها للأشياء الخارجية ولا تستطيع أن تتغير أو تستبدل . وهذه ما تسمى الاعضاء الطبيعية . أما العقل (هسين) فإنه يحتل المكان المتوسط ليتحكم في الحواس الخمس ، وهذا ما يسمى بالمتحكم أو المنظم الطبيعي» (٣٧) وهكذا يمتزج الجسم والعقل ليكونا معا كلا عضوا ، وكلاهما من صنع الطبيعة ، وتنبئ وحدة الإنسان على هذا الأساس الطبيعي . وفي هذه الوحدة نجد أن الجسم هو الشيء الأولي ولكن يكون للعقل الدور الفعال في عملية المعرفة . فقد كان هيسون تزو يرى أن المعرفة تأتي من التقاء خاصية المعرفة بالأشياء الموجودة في العالم الخارجي ، والخطوة الأولى للمعرفة تأتي من خلال أعضاء الحواس ، واستجابة للاحساس يمكن للإنسان أن يميز الأشياء ويميز بينها وبين غيرها من أشياء ، وهذه هي نهاية المعرفة . وتأتي الخطوة الثانية للمعرفة بواسطة التفكير ، وهو خاصية العقل (هسين) . فللعقل قدرة على الفهم العام ، ولكن لا بد أن يعتمد دائما على المعلومات التي يلقاها من الحواس : «فالعقل يتلقى المعلومات من الحواس ، ولأنه يجمع المعلومات يمكنه أن يعرف الصوت من خلال الأذن ويعرف الشكل من خلال العين ، ولكن لا بد أن يعتمد تحصيل المعلومات على الأعضاء الطبيعية التي تسجلها أولا طبقا لتصنيفها ، فإذا ما سجلت الحواس الأشياء دون أن تعرف ماهيتها ، وحصلها العقل دون أن يفهمها ، فيمكن القول أنه لا توجد معرفة.» (٣٨)

وإذا ما فشل الإنسان في استخدام العقل فيسكون الابيض والأسود امام عينيه دون أن يرى وسوف يدوى الرعد وتدفق الطبول دون أن يسمع . حقا ، إذا لم يوجد جسم فلن يكون هناك عقل إلا أنه لا بد ، في نفس الوقت من اعتبار العقل حاكما أو متحكما في

(٣٧) هيسون تزو ، الفصل ٢٢

(٣٨) هيسون تزو ، الفصل ١٧

الجسم وسيدا لذكائه شبه الإلهي . فالجسم الى حد ما سلبى ويمكن ارغامه على فعل أى شىء ، بينما العقل فعال وذائب الحراك ، ويعطى الأوامر دون أن يكون خاضعا لأى أمر . إنها من طبيعة العقل ألا يكون هناك أى مانع لاختياراته ، ولا يمكن أن يفرض عليه تغيير آرائه ، ولذا ، فبواسطة العقل يمكن للانسان أن يحكم أو يتعرف بنفسه على الخطأ والصواب ، وعلى الحق والباطل ، وعلى الخير والشر . وهذا الاحساس بالقسط إحساس خاص بالانسان وهو الذى يضع الانسان فى مكان رفيع يتفوق كل الأشياء الأخرى ، أو كما قال هيسون تزو : «لنار وللماء تشى ولكنها غير حية ، وفى النباتات والاشجار حياة ، ولكن بلا معرفة ، وللانسان تشى أى معرفة وكذلك حس بالقسط أو الحكم على الأشياء ، ولذا فالانسان هو أكثر الأشياء قيمة فى هذا الكون .»

ويرى هيسون تزو أن الانسان لا يستطيع أن يفهم طاو إلا عن طريق العقل ، لكن كيف يستطيع العقل أن يفهم طاو ؟ الاجابة على ذلك : حينما يكون خاليا وموحدا وساكننا . ومن الواضح ان هذه الفكرة قد جاءت من لاو تزو وكوان تزو ، إلا أن هيسون تزو قد عدلها بتقديم تفسير جديد فالشىء الخالى والموحد والساكن ليس معناه فى نظره الاتجاه السلبى فى فهم الموضوع . فخلأ العقل يعنى «ما لا يسمح بأن ما هو مخترن فعلا يؤثر تأثيرا سببا على ما تلقاه» ، وتوحد العقل يعنى التركيز على شىء واحد لتجنب تشتته أو انحرافه ، وسكون العقل يعنى «ما لا يسمح للاحلام والاضطرابات أن تغل بمعارف الشخص .»

وهى ليست بأى حال نظرية انعدام النشاط ، بل على العكس من ذلك تماما لمجد أن هيسون تزو يركز الاهتمام على المبادرات الشخصية للانسان فى عمليات التعرف على العالم الخارجى ، فضلا عن استخدامه المعرفة للسيطرة على الطبيعة .

أو كما جاء فى مقاله عن الطبيعة : «بدلا من اعتبار السماء عظيمة وأعاجيبنا بها ، لماذا لا نتعامل معها كشىء لنعدلها؟ وبدلا من اطاعة السماء والتخنى بحدبها ، لماذا لا نتحكم فى مهمة السماء ونستخدمها؟» (٣٩) ان الانسان كأحد عناصر الدعامات الثلاث

مع السماء والأرض يعتبر من صنع الطبيعة ، ولكن بعد أن سيطر على معرفة الطبيعة فإنه يستطيع ان يستخدم القوانين الطبيعية ويغير من تلك الطبيعة . أما عن مسألة العلاقة بين الانسان والطبيعة فان هيسون تزو كان أول من نادى بفكرة إدخال التحولات على الطبيعة بهذا الوضوح .

ونعود الآن الى مذهب هيسون تزو عن الطبيعة البشرية التي اعتبرناها غير متمشية مع مذهب مينشيوس . ففى كتاب هيسون تزو فصل خاص تحت عنوان : طبيعة الانسان شريرة ، وما نقرأ فى هذا الفصل قوله : «ان طبيعة الانسان شريرة ، والخير عنده نتيجة لاشطته ، فالانسان حالها ب طبيعته عند مولده محب للريح ، وإذا ما تابع فى حياته هذا الاتجاه ستقع المنازعات والاغتصاب ، ويختفى البصر والالتزام . ويكون الانسان عند مولده حسوداً وكارها للآخرين ، فإذا ما اتبع هذه الاتجاهات سيحل الأذى والحروب ويختفى الولاء والاخلاص . وللانسان عند مولده رغبة السمع والبصر ويحب الاصوات ومناظر الجمال ، فإذا ما تابع فى حياته هذه الميول فإنه ينتج عنها خلاعة وتسيب ، واختفت المشل والأداب الاجتماعية والقسط . لذلك فان السير واء طبيعة الانسان واحاسيسه سوف تؤدى حتما الى الهلاك والدمار ، وسيصحب ذلك ثورات ولغوى تنتهى الى العنف . » (٤٠) ولعل هذا هو أقوى مبرر لمذهب «الحرمان الاصلى» للانسان الذى امكن العثور عليه فى بعض كتب الفلسفة الصينية القديمة . وليس من شك فى أن هناك اختلافا كاملاً عن مفهوم المسيحية «للخطيئة الاولى» . فهى هيسون تزو أنه لكى نحول الانسان الى مواطن صالح يتحتم أن يتواجد التأثير الحضارى للمعلمين وللقانون . ومن الواضح أن مذهبه هذا متأثر تأثيراً شديداً بالمدرسة القانونية، وقد طوره وزاد عليه تلميذه هان فاي تزو ، ولكنه بكل أسف تحول الى تبرير نظرى للسلطوية السياسية .

هذا ، ويبدو أن نظرية هيسون تزو عن الانسان اعتمدت على الاحوال الانسانية والاجتماعية القائمة أكثر من اعتمادها على الحدس المجرد عن الانسان المثالي . ويمكننا

ان تشهد بداية علم النفس في تحليله للانسان ، لقد رأى أن للانسان الحقيقي انفعالات و رغبات كما أن له عقلا ، ويجب أن يعتبر الانسان وحدة مكونة من هذه الاشياء الثلاثة ، فالانفعالات أو المشاعر مثل الحب والكراهة والسرور والغضب ، والحزن والفرح ، الى غير ذلك ، كلها تمثل الجانب المادى من الطبيعة البشرية . أما الرغبات فإنها ردود فعل وانعكاسات للانفعالات والمشاعر تجاه المثيرات الخارجية . والانفعالات والرغبات أمور طبيعية ويجب التخلص منها أو كبح جماحها ، ولكن اذا ما اعطيت الحرية لتسيطر فان النتيجة ستكون مدمرة . ولذلك فانها تحتاج الى تعديل وأن تبقى تحت تحكم كامل ، وهذه هي وظيفة العقل ، الذى يهكم في الانفعالات أو المشاعر والرغبات بطريقة معقولة من خلال قوة المعرفة . ولذلك كانت الانفعالات كذلك ، فان العقل يختار من بينها وهذا هو ما يسمى المعرفة ، حينما يعرف العقل فانه يتصرف بناء على ذلك ، وهذا ما يسمى مكتسبا» (٤١) ونظرا لعدم وجود اخلاق فطرية أساسية في الطبيعة الانسانية فالاخلاقيات إذن شيء مكتسب . واذا كانت طبيعة الانسان شريرة فمن الضروري تحقيق الآداب الاجتماعية والقسط ، وفي مساعدة المعلمين والقوانين تشجيع للناس أن يتبعوا الطريق الصحيح ويصبحوا نظاميين . «إن ملوك الحكمة القدامى ، همرفتهم أن طبيعة الانسان شريرة ، وأن الانسان غير متوازن ، وأنه خارج عن الطريق القويم ، خاطئ وناثر ، وفوضوى وغير ملتزم ، همرفتهم لكل ذلك وضعوا قواعد الآداب العامة والقسط ، وشرعوا القوانين والنظم لكي يصلحوا مسار مشاعر الانسان ويحولوها بهرجهوها حتى يصبح الجميع ملتزما ومتمشيا مع طار .» (٤٢) ولكن يظل التعليم في نظر هيسين تزو هو الأساس الرئيسى لحل المشكلة ، وتعتبر وظائف القانون والعقوبات في مرتبة ثانية بعد التعليم . ومع اعتقاده بأن طبيعة الانسان شريرة ، لم يفقد ثقته في الانسان بحال من الاحوال ، كما أنه لم يرفض أبدا إمكانية تحول الناس الى الخير من خلال جهودهم الذاتية الى جانب ما يفعله القانونيون .

(٤١) هيسون تزو . الجزء ٢٧

(٤٢) هيسون تزو ، الفصل ٢٣

ولقد انتقد هيسون تزو جهل مينشيوس بطبيعة الانسان وشله في التمييز بين طبيعة الانسان ومجهوده . والواقع أن مفهوم هيسون تزو للطبيعة البشرية يختلف عن مفهوم مينشيوس لها . فالطبيعة البشرية عند مينشيوس ليست نظرية ولكنها شيء خاص بالإنسان ، وبهذا المعنى فهي جوهر الانسان . ولكن ما هو في نظر هيسون تزو هكذا عند الميلاد هو ما يسمى الطبيعة فتفهم طبيعة الانسان على أنها من نتاج الطبيعة ، ولا يمكن تعلمها ولا يمكن صنعها ، بينما نجد أن أي شيء مكتسب لا ينتمى الى طبيعة الانسان ويمكن للانسان أن يتعلمه أو يمكن تحقيقه من خلال العمل . وعلى ذلك فهناك اختلاف بين طبيعة الانسان وأنشطته لان الآداب الاجتماعية والقسط يمكن أن تأتي بها الحكمة ويمكن للانسان أن يتعلمها ، ومن الواضح أنها ليست من طبيعة الانسان ، ولكنها من نتاج أنشطته .

فالانسان بطبيعته لا يملك الآداب الاجتماعية ولا القسط ، ومن ثم فهو يبذل جهدا شاقا للبحث عنهما وتعلمهما . وعلى ذلك فمن الواضح في نظر هيسون تزو أن الخير الأصلي في طبيعة الانسان أمر ليس له أساس ، ولكنه لم يتحقق من أن مفهومه هذا عن الطبيعة البشرية يختلف عن نفس مفهوم مينشيوس ، ففي حقيقة الأمر إن مينشيوس حينما أشار الى الخير الأصلي في الطبيعة البشرية فانما كان يقصد حقا وجود إمكانية ومقدرة على تحقيق الخير في طبيعة الانسان ، وبهذا المفهوم الذي يبلو غربا كما هو ، نجد أن رأى هيسون تزو قريب جدا من رأي مينشيوس . وعلى الرغم من أن هيسون تزو يصر على أن طبيعة الانسان شريرة فانه يرى أن لدى كل شخص إمكانية أن يكون خيرا بمجهوده الخاص . وفي ذلك قال : «يستطيع رجل الشارع أن يصبح ملك الحكمة ديو» . فما معنى هذا المثل السائر القديم ؟ أقول إن المسمى يو قد أصبح ملك الحكمة يو لأنه مارس الانسانية والقسط واتبع القوانين والمبادئ الصحيحة . وهذا يدل على أن هذه الأشياء يمكن أن تعرف وان تمارس ، وأن لدى كل رجل عامي القدرة على معرفة هذه الاشياء والكفاءة لممارستها ، وهذه هي الحالة التي يتضح فيها أن كل انسان

يستطيع أن يصبح «بهر» (٤٣) ومادامت القدرة على المعرفة موجودة في الطبيعة البشرية أصبح كل إنسان قادرا على أن يكون خيرا ، فالحكمة ليست فطرة ، بل أن الانسان هو الذى يصل إلى أعلى مستويات الخير عن طريق جهوده المتجمعة . ووفقا لما ذكره هيسون تزو : لو أن الانسان في ممارساته ودراساته الطويلة . ركز مجهوده العقلى ، وكان له غرض موحد ، وفكر باستقامة وتمييز ، وأكثر من فعل الخير دون توقف فانه يستطيع في النهاية أن يصبح حكيما كالإله ، وأن يكون الدعامة الثالثة مع السماء والأرض . أما عن الهدف فانه يكاد يكون متساويا عند كل من هيسون تزو ومينشيوس ، والاختلاف بينهما يكمن في وسيلة الوصول الى الهدف ، فبينما ينادى مينشيوس بالتنمية الذاتية للاخلاق الشخصية نجد أن هيسون تزو يركز الاهتمام على تنمية القدرات العقلية وعلى أهمية القانون والتحكم الاجتماعى .

كما سبق يمكننا أن نرى هيسون تزو يعطى أهمية كبرى لتنمية العقلية عند الانسان ، ولكن أهمية التنمية العقلية عنده لا تظهر فقط في عملية المعرفة بالعالم الخارجى ، بل تظهر أيضا في الفعل أو بمعنى آخر في استخدام المعارف لصالح البشرية . وكان هيسون تزو متفائلا ، يصر على أن الانسان يستطيع بواسطة المعرفة أن يجعل من نفسه مالكا لمصيره . واعتقد في أن الانسان لو فهم وأدرك طاقه ، وإذا تعمق بنظره في كل الكائنات ، وفهم طبائعها الحقيقية ، ودرس فترات النظام والفوضى ، وتفهم الاصول التى تكمن وراءها ، ولو فعل ذلك كله لاستطاع أن يتحكم في كل الكائنات وسيطر على المبدأ الاعظم وعلى كل ما في الكون . وهذا هو المثل الاعلى للانسان العظيم .

ويمكن القول بصفة عامة أن هيسون تزو قد استوعب تطور الفلسفة الصينية القديمة لعصر ما قبل كوين ، وورث ، وانتقد في نفس الوقت الفكر الفلسفى لعديد من المدارس . وضم ما هو مقيد له منها واقام مدرسته الكونفوشيوسية الخاصة . فبلغت دراسة الانسان في فلسفته ألقا جديدة عميقة ، وهذا هو ما نعتبره أحد الاسهامات الرئيسية له

في تطور الفلسفة الصينية .

(٤)

قدمت في هذا المقال عرضا تاريخيا موجزا لنظرية الانسان كما ظهرت في كتب ومؤلفات فلاسفة الصين الأوائل . ولست بحاجة لأن أقول إن هذه الدراسة غير كاملة ، ولكنني أأمل أن تستخلص من خلال الرواية التي قدمتها بعض الصفات أو الخواص الرئيسية لنظرية الانسان في الصين القديمة :

١- عامل فلاسفة الصين القدامى الأوائل الانسان على أنه كائن أو كل عضوي، وكان اساس هذا الكل العضوي هو وحدة الجسم والعقل . فالجسم والعقل متميزان ولكنهما يعتبران بمثابة عضوين مختلفين من الانسان هما اعضاء الحواس وعضو العقل . ولهما وظائف مختلفة في تحديد مختلف سلوكيات الانسان ، فالسلوكيات المقصودة أو المتعمدة يقررها أو يحددها العقل عن طريق فهم الشخص لبعض اهدافه المستقبلية ورغبته فيها ، بينما تتحدد السلوكيات الطبيعية بالحواس نتيجة لمسببات طبيعية مسبقة، وعادة ما كان فلاسفة الصين يتمسكون بما يسمى التفاعلية ، ويعتقدون في تأثير كل من الجسم والعقل في الآخر ، حتى أن أي حدث في الجسم يمكن أن يؤدي الي حدث في العقل ، وأن الأحداث العقلية تؤدي الي سلوكيات بدنية . ويمثل هذا أيضا أساسا لأفكار الصين التقليدية في مجال الطب .

لكن لا توجد ثنائية فلسفية في الصين القديمة ، لأن الجسم والعقل كانا دائما يفهمان علي اساس وظيفي ، ولم يكن لأي منهما وضع ميتافيزيقي خاص ، لذلك أصبح من الضروري اعتبار الجسم والعقل كمتصرين جزئيين من كل عضوي واحد . فلم يكن هناك انفصال أو تمييز بين الجسم والعقل وكان لوحدة الانسان مبرراتها النظرية .

٢- ووحدة الانسان في فلسفة الصين القديمة مرتبطة ارتباطا وثيقا مع فكرة وحدة لاتسان والسماء ، أو بتمهيد آخر له نفس المدلول أي فكرة الثلاثي المكون من الانسان والسماء والارض . فطبيعة الانسان تتعلق بالسماء ، وبالتالي يكون الانسان والطبيعة كلا واحدا منسجما . ويمكننا أن نتعرف على وجود علاقة قوية بين الانسان

والكون ، وإن طبيعة أحدهما تمسّد مبادئ الآخر . ولقد ارتقى الإنسان الى مستوى السماء ، أما مفهوم الإله كمعبود علوى مجسد فلم يجد في الفكر الفلسفي الصيني بعد عهد كنفوشيوس . وفي فلسفة الصين القديمة لا نجد مكانا لتشعيب الوجود الانساني سواء في مواجهته بالإله الذي يجب ان يسلم له ، أو يرضعه في موقف تعارض مع عالم مادي غريب يجب أن يقاتله .

وهذا هو أحد الأسباب التي تفسر عدم نشوء وتطور الدين والعلوم الطبيعية في الصين .

٣- طبقا لرأى المفكرين الصينيين الأوائل يمكن للطبيعة البشرية أن تتواجد وتنمو في الحياة الاجتماعية وفي العلاقات بين البشر . وسواء أكانت طبيعة الانسان خيرة أم شريرة ، فلا بد من تمتعها في المجتمع ونقلها اليه بواسطة التعليم والانشطة الاجتماعية . ومن خواص الانسانية الصينية أن الناس يعتبرون من الناحية الاخلاقية والمعنوية والوعى الذاتي افرادا متفاعلين مع بعضهم يحتاجون للتواجد في جماعات ، فكل فرد يعتبر جزءا مشتقا من العلاقات الاجتماعية التي ينتمى اليها ، وأنهم مرتبطون مع بعضهم في مجتمع يرتبط به الفرد ارتباطا وثيقا . فالاتسجام في العلاقات البشرية في نظر فلاسفة الصين هو الذي يساعد الانسان على ادراكه أن مكانة كل فرد وقيمه تكمن في صلته مع اناس آخرين ، وهذا هو الذي يحدث في الحياة الاجتماعية . وبهذا المعنى تكون الفلسفة الصينية على مستوى عال من العلمانية لأنها مكرسة اساسا للبحث عن حل للمشاكل البشرية . وفي دراسة الانسان يركز المفكرون الصينيون كل اهتمامهم على الاخلاق وليس لديهم اهتمام محائل بالمخاتيريقا .

٤- في مجال نظرية الانسان : يدافع فلاسفة الصين الذين ينتمون الى مختلف المدارس الفكرية عن فكرة المساواة الطبيعية بين الناس معارضين بذلك مذهب عدم المساواة الطبيعية الذي يعتبر التراث الكلاسيكي لافلاطون وأرسطو والذي حافظ على مكانته المرموقة في العالم الغربي حتى العصور الحديثة .

فالمفاهيم الصينية الأولى عن الانسان تنطبق على كل انسان بلا تمييز أو استثناء لان

المفكرين الصينيين كانوا يعتقدون في أن كل الناس ولدوا متساوين ، وأن كل الناس يتصفون بنفس الطبيعة البشرية ، وإن لكل الناس نفس القدرات والامكانيات ليكونوا مثاليين وحكماء . وسواء أكانت الطبيعة البشرية خيرة أم شريرة فليس هناك أي اختلاف بين البشر عند المولد . أما الاختلافات التي تظهر فيما بينهم أثناء تطوّرهم ونموهم فلانما ترجع إلى الجهود الخاصة التي يبذلها كل منهم وإلى غيرها من العوامل البيئية . حقا إن فلاسفة الصين الأوائل لم يكونوا دعاة للمساواة الاجتماعية لأنهم كانوا يؤمنون بأن الهيكل الهرمي الاجتماعي طبيعي وضروري ، بل وطالبوا ببطقة أرسقراطية لها مميزات على أن تكون المحافظة على هذه المميزات هي المعيار الرئيسي لمنح الامتيازات السياسية والاجتماعية . وهذه بلا شك فكرة تقدمية ظهرت منذ أكثر من ألفي عام.

وهذه

(هي ايجينج)

وحدة الإنسان فى الفكر التركى المغولى

لويس بازان

Louis Bazin

من تبسيط الأمور أن ننسب أفكارا مشتركا الى مجموعات بشرية ضخمة. هذه المعلومة الهيدبية تفرض نفسها بنوع خاص حين تتعلق بالمجموعة اللغوية السلافية التى تشير إليها التقاليد عادة بأنها "تركية مغولية". ويتركز التعريف المحتمل فى هذا الخصوص قبل كل شىء على حقائق لغوية، ففى أوراسيا (كتلة اليابس التى تشمل أوروبا وآسيا) مجموعتان لغويتان؛ إحداهما تركية، والثانية مغولية؛ وهما ثابتتان ومعرفتان علميا، ليس فقط بأنهما من اللغات الحية، ولكن أيضا بنصوص، ترجع فى المجموعة الأولى الى القرن الثامن، وفى المجموعة الثانية الى القرن الثالث عشر. ومن جهة أخرى، فإن وشائج القرى بين هاتين المجموعتين وثيقة للغاية، من حيث البنية والمفردات. وتفسر هذه الوشائج إما بقراءة أصلية، أو بتأثيرات متبادلة عبر القرون الطويلة نتيجة لتعايش طويل الأمد. نلاحظ فضلا عن ذلك، فى تاريخ قديم، اشتراكا عميقا بين المجموعتين فى الهياكل الاجتماعية، والتقاليد الثقافية (التي تشمل المعتقدات، والتنظيمات المادية) والتي لم تزل آثارها باقية الى وقتنا الحاضر.

هذه المجموعة المترابطة من الصلات اللغوية والثقافية تبين بظهيرة الحال العديد من التقارب فى أساليب الفكر، وبخاصة فى نقطة رئيسية تهمنا هنا، ألا وهى فكرة الوحدة الإنسانية.

لقد طرأ على الشعوب المتكلمة باللغتين التركية والمغولية على مدى القرون مصائر متقلبة للغاية، تتسم أحيانا بتوسعات ترحيلية كبيرة، وأحيانا بانسقاقات، وانتكاسات. ومع احتفاظها بفناهم معينة فقد آل أمرها إلى أن تنضم، بصورة جزئية أو كلية إلى نظم فكرية مرتبطة بتحولاتها الدينية أو تطوراتها السياسية. من ذلك على سبيل المثال أن الاسلام عند الترك ابتداء من حوالى العام الألف، أو الهوذية عند المغول ابتداء من القرن الثالث عشر يعبران تعبيراً عميقاً عن عقلياتهم، كما تفعل مختلف النظم الاجتماعية السياسية فى العالم الحاضر. ويلاحظ مع ذلك أن مختلف الأديان (الماتوية، واليهودية، والمسيحية، والإسلام) التى اعتنقها على مدى تاريخها جماعات شتى، تركية ومغولية، كلها ذات نزعة شمولية تؤكد بقوة وحدة الإنسان، وأن الأمر كذلك بالنسبة للنظم الأساسية، الاجتماعية السياسية المطبقة حالياً فى المجتمعات التى تتكلم اللغات التركية والمغولية.

ولما كان قصدي أن نستخلص السمات النوعية فى الفكر التركى المغولى فى رؤيته للإنسان، ونصوره لوجدته فيما وراء هذه النظم والأديان (دون تعارض فيما بينها)، فإننا سوف نهتم بأن نعرض الثوابت التقليدية، الأمر الذى يؤدى بنا إلى تخصيص حيز فسيح لمصادرها الأصلية. وفى خدمتنا لتحقيق هذا الغرض وثائق تاريخية وافرة، وصريحة كل الصراحة، نستخلص منها شواهد واضحة للغاية، سواء من مصادر تركية ومغولية، أو من مراقبين من الخارج.

ولدينا لكى نعرف مظاهر متنوعة عن الفكر التركى القديم، عن طريق التعهيد التركى المباشر، اعتباراً من سنة ٧٠٠ ميلادية العديد من الكتابات المنقوشة على عمد حجرية أثرية، أغلبها جنانزى، وتعتبر هذه النقوش أولى النصوص المعروفة؛ وترجع إلى أول امبراطورية تركية حقيقية، وهى اتحاد شاسع لقبايل من الرعاة الرحل والمقاتلين نشأ فى منتصف القرن السادس، وامتد من تخوم الصين إلى بلاد ماوراء النهر.

وأشهر هذه الشواهد الكتابية، النقوش الأولى والثانية بوادى أورخون (بمنغوليا)، وهى وصية سياسية للإمبراطور بيلجا كاجان Bilga Kagan (المتوفى عام ٧٣٤).

ويشتمل كل من هذه الشواهد الكتابية المنقوشة على «سفر تكوين» يكشف نسه باختصار عن تصور عام «البشرية». وأنا نعرض الترجمة التالية التي يجب أن نعلق عليها: «عين نكرت السماء الزرقاء بحاليد، والأرض السمراء بأدناه، نشأ البشر بين الاثنين».

ونحن لانتجأ هاهنا إلى مفهوم «الخلق» بعكس ما فعل البعض من أسلافنا، لأن هذا المفهوم لا ينطبق على «السماء» الإله الأسمى في الديانة التركية المغولية الموقلة في القدم، والمعروف تصريحاً له بقائه «المخلد» (السمدي)، وهو غير المسمى «تنجري» Tengri (الإله الأبدى، خلق الأنهار الوحيدة، ومنها الإسلام). والفعل المستخدم، كي-ين Ki-lin، ويعني حرفياً «صار» و «حدث»؛ أما «يارات» Yarat فهو فعل آخر معناه «خلق» ، استخدمه «المحدثون» فيما بعد.

أما بخصوص عبارة Kisi Ogli (كيشي أوغلي)، ومعناها «البشر» فلها أهمية كبيرة لأنّها وجدت فكرة عامة عن «البشرية»، تتحدد رؤية معينة عن وحدة الإنسان. هذه العبارة معناها الحرفي «أبناء الإنسان». فكلمة كيشي (إنسان) دون علامة تدل على العدد، لها قيمة فردية أو جماعية، تبعاً لما هو مطلوب. والأمّر كذلك لكلمة «أوغل» OG(u) (طفل) المتبوعة بحرف I- إشارة إلى أن الكلمة السابقة «كيشي» مضاف اليه. وكلمة ogli مسبوقة باسم علم تطلق بعامة على عضو في تشكيل قبلي، أو أسرة؛ مثال ذلك kirghiz Oglı، أي من أبناء كرغيز Kirghiz (في نقش من القرن التاسع، و Osmaan ogli (أي عثمانی)، الخ. وفي تركيا الإسلامية، يعبر عن البشرية (مع اللاحقة -lar التي تعني الجمع) بعبارة Adem Ogulları (أبناء آدم). (وفي النقش الثاني في «اورغون» بصور Kisi Oglı) كيشي أوغلي) بدلالة جماعية واضحة، في تفكير عن مصير البشرية المشترك: Kisi Oglı Kop جماعية واضحة. «ولد الناس جميعاً ليموتوا».

عندنا إذن، منذ أقدم النصوص التركية، شواهد صريحة للمفهوم وحدوي للجنس البشري، يتمثل في مجموعة شبه سرية «أبناء الإنسان»، مفهوم لا يتفرض البتة بعد ذلك،

لأنه مفهوم العديد من الأديان والمذاهب المختلفة التي اعتنقتها الشعوب التركية. ومن ناحية الشعوب المغولية، فإن مالدينا من الوثائق بشأنها أكثر حداثة: فأقدم نص مغولي معروف في الوقت الحاضر هو "التاريخ السري للمغول":

L'histoire secret des Mongols يرجع تاريخه الى عام ١٢٤٠، ويحكى بنوع خاص الفزوات الكبير التي شنتها إمبراطورية المغول بقيادة جنكيز خان وخلفائه الأرائل، من الصين الى البحر، عبر سهوب أوراسيا، هذا النص يذكر "البشر" بلفظة عامة: "جو أن" Gu un (وبالمغولية القديمة كومن Kumun) ومعناها مرادف قياما لللفظة التركية "كيشي". ويدعو كل شيء للاعتقاد بأن لهذه اللفظة دلالة عامة، بلا هيئز، تتضمن شعورا بوحدة الإنسان. وبين المغول الأصلي الذي يهيمن عليه "إله السماء السرمدي" كان من هذه الناحية مشابها للدين الترك القديم، بحيث لا يمكن، في هذه النقطة الجوهرية أن يقرن بأي مفهوم آخر عن البشرية.

والشواهد كلها، قديمة أو حديثة، تدل مباشرة أو غير مباشرة على أن الشعوب التركية والمغولية-مع تنوع أيها- كانت تشعر بوحدة عميقة للطبيعة البشرية.

يتجلى هذا الشعور بالوحدة بوضوح في أعرافهم المتعلقة بالزواج: فاندماج أية تفرقة عرقية في هذا المجال هو في الواقع انقراض للأکید لهذا الشعور بالوحدة. فنظام الزواج لدى كل من الترك والمغول هو من ذلك النمط الذي يعرفه علماء الاجتماع بأنه "التبادل المطلق". ففي مجتمعاتهم التقليدية القائمة على أسس بنوية قوية، متمثلة في عشائر "أبوة" (تتضمنها وحدات قبلية متدرجة الطبقات)، لا يستطيع الذكر أن يتزوج أنثى من بين عشيرته، ويتمين عليه إذن أن يتخذ له زوجة تنتمي الى مجموعة أخرى. والاستقرار النسبي للمصاهرات (وهي ليست إلزامية، وتتعارض أحيانا) يحمل الرجل غالبا الى أن يتزوج امرأة من المجموعة التي اتخذ أبوه زوجة منها، ومن ثم المجموعة التي تنتمي إليها أمه قبل أن يتزوج هو. نقول "نفسية" لأن في المفهوم التركي المغولي الأصلي (الذي لم تزال بعض آثاره باقية الى الآن) لم تعد المرأة عند زواجها تنتمي الى عشيرتها، أو الى أسرتها الطبيعية، بل تندمج بالكامل في عشيرة زوجها.

وفى هذه الأحوال، فإن الزواج المفضل عند الغلام هو زواجه من ابنة خاله الذى لا يعتبر من "الأكرها"، بل هو "صهر". ومع ذلك فليس هذا حلاً إلزامياً، بل الشرط المطلق هو ألا يتزوج امرأة من عشيرته، الأمر الذى يميز بنوع خاص كل زواج من "أجنبية". هنا النمط من الزواج (أى من أجنبية)، ولو أنه يشذ عن النمط المعتاد، إلا أنه لا ينتهك القاعدة الأساسية، وهو ليس مقبولا فقط، ولكنه كثيرا ما يكون مطلوبا كعنصر من عناصر الهوية، أو دلالة من دلائل القوة والاعتدال، فى كل عصر، وإلى وقتنا الحاضر. وفى قديم الزمان لم يذكر هذا النمط إلا فى شأن شخصيات ذوى مكانة سامية. غير أن هذه المعلومات معاصرة نسبيا، ولا يصحبها فى النصوص التاريخية أية تعليقات تعسم بالغموض أو الاستنكار. والأطفال الناجمون من هذه الزيجات لهم نفس الحقوق الوراثية التى لائسائر الأطفال، وكثيرا ما يرتقون إلى مناصب عليا. ونذكر فى هذا الخصوص بضعة أمثلة لها دلالتها. فالحوليات الصينية تحكى الكثير من المصاغات بين أسر مالكة تركية شرقية، فى مناطق مجاورة للصين، وأسر مالكة صينية؛ وفى هذا، من جانب وآخر، وسيلة متأداة لعقد أحلاف دبلوماسية.

وفى عام ٥٥١ طلب تومن (Tu-men) (بومن كاجان Bumin Kagan) مؤسس أول إمبراطورية تركية شرقية يد أميرة من أسرة "وى" Wei فى الشمال، وتزوجها. وفى عام ٥٦٧ أعطى ابنه وخليفته موهان (Mu-Han) (موجان كاجان Mugan Kagan) ابنته زوجة للإمبراطور وودى، إمبراطور الزو zhou فى الشمال الذين أعطوا بدورهم عام ٥٧٩ الكاجان التركى، تاسبار (Taspar) (تابو Ta-bo) أخا موهان وخليفته الأميرة كيان جن Kian-Jin الشهيرة زوجة للكاجان التركى؛ ثم تزوجت هذه الأميرة بعد ذلك عاهلين آخرين من ملوك الترك الشرقيين. وفى عام ٥٩٧ تزوج الكاجان التركى تولى (Tu-li) الأميرة آن An- Yi من أسرة سوى Sui؛ وبعدها تزوج أميرة أخرى من الأرومة نفسها. وتزوجت هذه الأميرة، وهى بى شينج Yi-ching خلفاء تولى الثلاثة؛ وثمة زيجات أميرة أخرى تنعقد أيضا بين أسرة تانج، وأسر الترك الشرقيين للملكية. هذه السياسة، سياسة المبادلات الزوجية بين الترك والصينيين استمرت نشيطة حين

حلت امبراطورية الإيغور Uyghur في منغوليا محل امبراطورية الترك الحقيقيين، واتخذت لها عادات ولغة الآخرين، كما استمرت على ماكانت عليه حين امتدت الامبراطورية الأخيرة الى الأقاليم التي هي في الوقت الحاضر أقاليم سنكيانج.

وإذا كنا قد أخذنا أولا هذه الأمثلة من "الزيجات المختلطة" التي ترجع الى المصادر التاريخية الثابتة في وثائق وفيرة للاتحادات الكبرى للقبائل التركية ، فذلك بالذات لأنها شواهد أكيدة لعدم وجود نزعة عرقية في مجتمعات بقيت بوجه عام شديدة الارتباط بتقاليد السلفية. والحقيقة الوحيدة التي ثبت أن هذه الزيجات لم يكن يسعى اليها فقط القادة الترك، وإنما كانت مقبولة أيضا من جانب رعاياهم (ولم يكن أى من الفان الوارد ذكرها في أعمال المؤرخين قد اتخذت من هذه الزيجات ذريعة لها) ، هذه الحقيقة تثبت أنها كانت تعتبر موافقة للنظام الاجتماعى. نلاحظ فضلا عن ذلك أنه إذا كان الترك القدامى يتخذون زوجات لهم من بين النساء الصينيات، فإنهم لم يكونوا يرفضون، على الأقل بالنسبة لزواج الأمراء أن يعطوا بناتهم لأمر صينى، كما حدث لموهان -Mu Han الذى زوج ابنه للامبراطور ودى Wu-di. وفى معنا، بالنسبة للعصور التالية، وبخصوص أتراك وسط آسيا، وكذا الأتراك الذين نزحوا الى الغرب، أن نجتمع أمثلة لزواج الأمراء بأجنبيات من أصول شتى. وسوف نكتفى، نجهدا للتكرار المثل بأن نذكر عادات الزواج عند الأسرة المالكة التركية في أقصى الغرب، أسرة الأتراك العثمانيين التي طال حكمها حتى مستهل القرن الحاضر.

ولابد من صفحات كثيرة لمحصر زيجات الملوك والأمراء العثمانيين بنساء غير تركيات، بل وغير مسلمات. ومن الظواهر البارزة في هذه الزيجات أنها لم تكن بالمرءة تنعقد مراعاة لمصالح دبلوماسية، على خلاف الزيجات التي ذكرناها آنفا، ولكنها زيجات تتم غالبا عن حب. أشهر هذه الزيجات زواج سليمان القانونى بروكسيلان ، وكانت محظية روسية، ثم أصبحت زوجة رسمية، وهى أم السلطان سليم الثانى. نلاحظ مع ذلك أن البيئة الإيديولوجية والاجتماعية للزيجات العثمانية هي بيئة الإسلام، وهو دين عالمى شمولى تستبعد أحكامه الأساسية التفرقة العنصرية.

ومن ناحية المغول الذين همم تقاليدهم السلفية، كما عند الأتراك الزواج في داخل العشيرة، كان الزواج الخارجى أيضا ملاحدود نظرية، وزواج الأجنبيات مرغوب في الطبقة الارستقراطية. بل إن جنكيزخان كان من عادته، أثناء غزواته أن يتزوج من بين الشعوب التى يخضعها. من ذلك مثلا أنه في عام ١٢١٤ جعل من زواجه بأميرة من الأسرة المالكة التونغوسية (التونغوس، شعب سيبيرى) الحاكمة لشعب "المجروشات شرطا لعقد الصلح مع عاهل بكين. وبعد اتساع وقعة الامبراطورية المغولية تزوج الخانات من سلالة جنكيز خان، خلال النساء المغوليات نساء تركيات، ونساء من المناطق المغزوة، من الصين الى شرق أوروبا. زوج هؤلاء الخانات كذلك بناتهم الأمراء أجانبد. مثلا اتخذ الخان الأكبر قبلاى خان صهرا له، وريث الأسرة المالكة الكوروية التى ارتبطت بذلك بالأسرة المالكة المغولية في الصين، أسرة يوانYuan.

وفى غير زيجات الأمراء، كانت الزيجات "المختلطة" كثيرة في كل الأزمان، في العالم التركى المغولى حيث تبدأ أساسا، بالاحتطاف ، ثم "الاستمرار" (المباشرة غير الشرعية). وطالما استمرت الغزوات، كان العرف الثابت لدى البدو الرحل المحاربين أن يفرضوا على المهزومين جزية قوامها من النساء الأرقاء.

وثمة نقش تركى من أوائل القرن الثامن يذكر أن الأمر في هذا الخصوص يتعلق بهنات أو أرامل جيسى بهن من حملة الى بلاد ماوراء النهر (ولاشك أن معظمهن صفديانيات). هؤلاء الاسيرات، اللواتى يصبحن محظيات، يتدمجن في المجتمع حين يصير لهن أطفال، ومن ثم يصرن حرائر (جمع حرة). من هؤلاء الاماء، واحدة ذكرت بالاسم في كتابة تركية منقوشة على أثر في وادى "ينسى" الأعلى، من بين المخلوقات العزيزة التى يودعها المتوفى ويكبها. ثم إن اختطاف النساء من جميع الأجناس بقصد "استمرارهن" كان ممارسة مستتبقة لدى المغول الغزاة. هؤلاء النسوة، عند الترك، وعند المغول، وكذا أبنائهن، يتدمجن أخيرا في المجتمع.

يترتب على ذلك في الواقع العديد من التهجين الذى يؤدى على المدى الطويل الى امتزاج الشعوب.

ولم يكن النسوة وحدهن اللواتي يساهمن في هذا الامتزاج: فقد كان العرف التركي المغولي يقضى بتجنيد أسرى الحروب ليقاتلوا بهم الأعداء، وعسكر للفرض نفسه من بين الشعوب الخاضعة لهم (الأمر الذي يفسر جزئياً سرعة الغزوات). وكانت الجيوش التركية والمغولية تتضخم بالتدريج، وهي تزحف، بالعناصر الدخيلة التي ينتهي بها الأمر إلى الاندماج بها. بل إن التاريخ العثماني والمغولي يزخر بأمثلة لأسرى اندمجوا في الطبقة الحاكمة، وتولوا أعلى المناصب.

في هذا السياق من الأفكار، نذكر أن جنود الاكتشافية الذين كان لهم في وقت ما سلطة قوية في الامبراطورية العثمانية، كانوا ينصبون السلاطين ويخلعونهم، ويزودون انهاب العالي بأغلب وزرائه، كانوا يجندون لزمن طويل من بين الرعايا المسيحيين (غير الأتراك) في الامبراطورية، وكانت فكرة التفرقة العنصرية بعيدة تماماً عن تقاليد الشعوب التركية والمغولية، كما كانت في مختلف المذاهب الدينية التي اعتنتها على مدى تاريخها. ويرجع هذا بنوع خاص إلى أن التناسل الوراثي لم يكن معياراً للاتساق إلى الفئة الاجتماعية إلا في خط الذكور (في العشائر الأبوية). لهذا، وفيما عدا امتناع الزواج من داخل العشيرة (وهو الزواج الخارجي) فإن التركي أو المغولي يحظى أساساً بحرية كبيرة في اختيار أم أولاده مستقبلاً. هذه الحرية لا يحدثها في الواقع سوى الزوجات بين أسر في عشائر مختلفة حتماً (وهي زوجات لا تمتنع انتمقاد غيرها في نظام تعدد الزوجات، وهي على أية حال قابلة للانقسام). ومن الواضح أن مثل هذا المفهوم للنسب، وهو على خط الذكور فقط، ولا شأن له بالنسب على خط الإناث، هذا المفهوم يتعارض مع التفرقة العنصرية.

فضلاً عن ذلك، فإن معيار النسب الوراثي "الأبوي" ليس معياراً مطلقاً، إذ تصرح التقاليد التركية المغولية بالتبني، دون تحديد للمحقق، وكذلك "بالأخوة بالمهد" (مع تبادل رمزي للدم) وتعتبر معادلة للأخوة الأبوية. وباستخدام هذه الطريقة المزدوجة (التي تأكدت مراراً) يمكن في الحال إدماج أي ذكر في جماعة الأسرة وكلنا إدماج أية أنثى في الأسرة بطريق الزواج (وهذا أكثر حدوثاً).

ومع أن المجتمعات التركية المغولية منظمة البنيان، ومتدرجة تبعاً لقواعد محدد مستوياتها ومحيطها، فإنها مجتمعات "متفتحة وراثياً". نضيف أن القواعد التي تنظمها لا تنتهي إلى أوضاع جامدة؛ فمناخ القنابل التركية والمغولية حافل بتغيرات تطرأ على البنية الاجتماعية بانشطار الأحوال، أو انفعالها، أو تشكيلها، أو انحلالها، ويمكن تخطي درجات المراتب الاجتماعية (إلى أعلى، أو إلى أسفل).

ومن أهم الأسئلة التي تطرح في خصوص مفهوم وحدة الإنسان، ما يتعلق بالتسامح الديني؛ فإن كل شكل من أشكال التعصب (مع عدم الخلط بين التعصب وبين التشدد في الإيمان) ينتهي إلى استبعاد جماعة من الناس بسبب عقائدهم، أو إلى اضطهادهم عمداً، مثل هذه الأشكال هي بالتأكيد إنكار صريح لوحدة الإنسان.

وفيما يختص بالفكر التركي المغولي التقليدي، في سماته التوعوية، فمن الجائز التأكيد، على ضوء العديد من الحقائق التاريخية بأن هذا الفكر في المجال الديني متسامح في أساسه.

أن تفجرات التعصب القصيرة الأمد، والمشتتة التي يمكن احصاؤها في تاريخ دول أو أخرى من الدول التركية أو المغولية، والتي تثيرها المنافسات بين الديانات الكبرى ذات الدعوة العالمية، أو الصراعات بين أقسامها المتنازعة، تعتبر ظواهر لا تتعلق بالعرف الداخلي؛ فليس ثمة دين من هذه الأديان الكبرى هو دين الأسلاف عند الترك أو المغول الذين لم تنته عقائدهم الأصلية التي تسودها "السماء الخالدة" (الإله الأسمى) ومن ثم فهي من النمط "الشاماني"، لم تنته إلى تقنين لاهوتي، أو حركات تبشيرية.

هذه المعتقدات المتفشية بعض الشيء، تنفوخ بين "دين شعبي" موجه بالأخص صوب الممارسات الشامانية، وعبادة قوى الطبيعة، من أرواح وجنان، استرضاء لها، في أشكال محلية عديدة، وبين دين خاص بالطبقة الحاكمة، يهيمن عليه "إله السماء"، "تنجري" Tengri الذي يمنح السلطة، ويولي الملوك، هذان الإلهامان اللذان تعايشا معاً دون نزاع، وتألفا بطرق مختلفة، يميلان إلى مساواة كل أديان أوراسيا الكبرى؛ كان التوحيد (الإيمان بالله واحد) يحترق بمشابهة فرع من عبادة "تنجري"؛ والثنائية "المانوية" بمثابة عقيدة تلج

على الصراع بين الأرواح الطيبة والأرواح الخبيثة (وهي فكرة مأخوذة لدى الشامانية). أما بخصوص الآلهة البوذية، والجنان "الطاوية"، فليس ثمة ما يمنع من تقديمها إلى جانب الآلهة الثانوية، والجنان المحلية الذين تقاسموا العبادة الشعبية.

وعلى ذلك ندرك بيسر لماذا رحب الترك والمغول بالديانات الكبرى في القرون الأولى من تاريخهم حيث لم يفرض عليهم أى من هذه الديانات التي كانوا على اتصال بها، رحبوا بها بفضول أو تعاطف، دون صدود أو موانع، مستقبليين عن طيب خاطر مباشرهم، مع احترام من يعتنق منهم هذه الديانات- اعتناقاً جزئياً في جميع الأحوال. وكانت هذه الاعتناقات تمس في البداية، بنوع خاص، أفراد الطبقة الأرستقراطية.

وفي حين كانت النقوش التي تركها في القرن الثامن ملوك الإمبراطورية التركية الشرقية وأعيانها في متغوليا تذكر آلهة الأسلاف وحدها: تنجى، والإلهة الأم "أومى" Umay و"الأرض"، و"الماء" المقدسين، فإن عموداً أثريا جنتازها باسم بروجوت Bu-gut عشر عليه في المنطقة نفسها، ولكنه أقدم بقرن ونصف قرن، وهو شاهد لقرار ملك، هو ابن مؤسس الإمبراطورية، هذا العمود الأثري له مضمون، بوذى جزئى: وقد اقيم في حوالي عام ٥٨١، ويحمل على ثلاثة من أوجهه نصا باللغة الصفديا (لغة إيرانية في وسط آسيا)، وعلى الوجه الرابع نصا باللغة السنسكريتية. هذا النص يذكر بنوع خاص أن الكاجان المؤسس "بومن" Bumín أمر، بمناسبة وقوع بعض الاضطرابات ببناء دهر بوذى كبير. ولما كان هذا الأمر قد ذكر بعد وفاة صاحبه، فلا يمكن أن نستنتج منه أن "بومن" كان قد اعتنق في حياته البوذية. غير أن هذا النص الرسمي النقوش يدل على الأكل على أن البوذية كان لها أتباع في داخل الأسرة المالكة منذ العقود الأولى للإمبراطورية التركية، الأمر الذي أكدته مرارا أعمال المؤرخين الصينيين.

وكانت إمبراطورية الإيجور Uyğur التي أعلنت في متغوليا في عام ٧٦٣ إمبراطورية الترك مسرحا لحدث ديني غير متوقع: ذلك أن هاهلها، بعد أن أقام فترة ما في الصين، حيث العلى بعض المشرىين المانويين، اعتنق دينهم، وأقام المانوية ديناً رسمياً.

وعندما أجبر غزو "القرغيز" في عام ٨٤٠ "الاييجور" أن يحولوا مركز إمبراطوريتهم إلى خوتشو Khotcho (بالقرب من طوفازا) ، جاءت بوذية السكان المحليين تنافس المانوية، وتقاسمت الديانتان الخطوة لدى الحكام. وكان للمسيحية النسطورية المتأصلة أيضا في المنطقة أتباع بين "الإيجور". وعلى ذلك كان في الأمبراطورية ثلاثة أديان متممة في الأوساط التركية (مع تفرق البوذية بصورة متزايدة). ولدينا أيضا بلغة الترك الإيجور العديد من المخطوطات الدينية المتعلقة بالأديان الثلاثة (بالإضافة إلى المخطوطات المترجمة من الصينية، والمستوحاة من الطاوية). وعاشت هذه الأديان، ليس فقط في وثام تام، ولكنها طورت فيما بينها نوعا من التآلف، يعين بخاصة في مخطوط يبدأ بذكر "إنندرا" Indra، وبراهما، ويوذا، ثم يواصل بترجمة إلى "الآب ماني- يوذا" الذي يقرنه بـ "الصديق يسوع" ومن المستحيل البت فيما إذا كان بعض المخطوطات "الإيجور" بوذية، أو مانيوية، أو حتى طاوية، إذ نجد فيها عناصر من هذه العقائد الثلاث. وثبت تاريخ "الإيجور" كله، قبل اعتناقهم الإسلام بصورة جماعية (وكان ذلك في زمن متأخر نسبيا) وجود تسامع ديني تام في دولتهم.

على أننا نصادف لدى مغول جنكيزخان بيانا شديدا للصراحة، ليس فقط بالتسامح، ولكن أيضا بالإجلال العميق لمختلف الأديان. وقد استمع جنكيزخان نفسه في عام ١٢٢٢ في بخارى إلى تفسير لمبادئ الإسلام، وأقرها بإجمالها، ولكنه اعترض على فريضة الحج إلى مكة لأنه يعتبر العالم كله بيتا لله (الذي يتمثل في فكره بتنجري، السماء الخالدة، الإله الأسمى لدى المغول الترك). ثم إنه كان بين مستشاريه وأصحاب الزتب العالية عنده مسلمون، ومسيحيون نسطوريون. وقد برهن ابنه وأول خلفائه، أو غوداي Ogodai على هذا التسامح، وكان موضع ثقته التامة رجل كنفوشي. وكان الخان الأكبر جويوك Guyuk ابن أوغوزاي يقيم الاحتفال بالقداس أمام خيمته، يتولاه قساوسة نسطوريون. وتعاطف خلفته "مونكا" Mongka (حفيد جنكيز خان) الذي كانت أمه نسطورية مع كل من المسيحية، والبوذية، والطاوية، ونظم في بلاطه عام ١٢٥٤ مساجلة عقائدية بين البوذيين، والطاويين، والمسلمين، والمسيحيين من مختلف

المذاهب، اشترك فيها الراهب الفرنسيسكاني "جويوم دو روبروك" الموفد من قبل لويس التاسع ملك فرنسا.

ولاحظ رجل الدين هذا أنه في مناسبة عيد كبير، كلف الخان الأكبر بأن يبارك كأسه أولاً قساوسة نسطوريين، ثم رجال الدين المسلمين، وأخيراً الرهبان البوذيون والطادويون. وسجل روبروك أيضاً هذه الجملة التي قالها "مونكا": "كما يجعل الله لليد أصابع كثيرة، فإنه أعطى الناس مذاهب كثيرة؛ وفي هذا إعلان صريح بالتسامح الديني. ويرى الراهب الفرنسيسكاني أن إمبراطور المغول كان يقيم في بلاطه احتفالات شامانية (مع نضج اللبن المخمر على قماثيل صغيرة من اللهد)، وكان يصدر أوامره، على غرار أسلافه باسم تنجى "السماء الخالدة" في الديانة التركية المغولية التي بنيت أساساً لمعتقدهم.

ولقد وصلتنا وثيقة ثمينة توضح السياسة الدينية "المسكونية" للإمبراطورية المغولية؛ تلك هي بصحة الخاتم المطبوعة على خطييين مرجهين إلى البابا "بونيفاس" الثامن، والبابا بنوا الحادى عشر، في عامي ١٣٠٢ و ١٣٠٤ من البطريك النسطورى "مارياها لالاها" الثالث (Mar Yah-ballaha)، ومحفوظين في سجلات الفاتيكان السرية. في هذا الخاتم المربع الكبير المحوط بصليب "مالطة" نقشت كتابة، نشرها عام ١٩٧٢ في "الصحيفة الأسبوعية" Journal Asoatoque السيد جيمس هاملتون الذى تقتبس منه بداية ترجمته: "بأمرنا، مونكا كاجان، وبقوة السماء الخالدة، من أجل الاحتفال بمعية الاعياد المسيحية، والتسبيح (بحمداله) نزود سلافتنا، من جيل إلى جيل بمزايا (هذه التصرفات الجديرة بالتقدير)، ومن ثم منحنا سيادة البطريك الخاتم الصليبي الشكل؛ وليكن هو الحارس المطلق لهذا الخاتم.

نفهم من هذا النص (المحرر بلغة الإيجور الترك) فكر الخان الأكبر موتكا الذى يلقى بفكر ملوك الترك لأمبراطورية لإيجور؛ إنها "انتقائية دينية ذات نزعة "توفيقية تعتبر أن كل المذاهب الروحية تصدر عن الإله الأسى (تنجى التركى المغولى) ومن ثم فهي كلها جديرة بالاحترام، بل ومفيدة، وأن دلائل التقوى التى تفرضها هي من دلائل الخبرات

العامة. هذه "الانتقائية" العامة تتجلى في مفردات النص نفسها: فالكلمتان الأوليان "منجو تنجري" Menggu tengri تعبر بالتركية عن "السماء الأبدية" في دين الأسلاف؛ ثم تأتي الكلمة السريانية "شهر" Sahra، وهي اسم لعشية عيد مسيحي. وأخيراً فإن "مزنة التصرفات الجديرة بالتقدير" عبر عنها بكلمة "بويا" Buyan (معناها في التركية: أخلاق-)، وهي اقتباس تركي من كلمة "برنيا" Punya السنسكريتية التي تنتمي إلى المصطلحات البوذية. ومن المحتمل أيضاً أن تكون كلمة "بريان" هذه، وهي من أصل برذي التي استخدمها القساوسة المسيحيون المكلفون من قبل تنجري، تنغيا، كما في البوذية أن يكفل للزرة الملك من جبل إلى جبل "تناسخات (نقصات) جيدة (فالديانة التركية المغولية التقليدية تتضمن الاعتقاد بتناسخ الأرواح) إننا بصدد عقيدة عامة، دينية تركية مغولية تتضمن الوحدة الجوهرية للروحانية الإنسانية، وهي عنصر مكون لوحدة الإنسان.

ومن المثير ملاحظة أن أمر مونكا (المتوفى في عام ١٢٥٩ في حملة جنوب الصين) بقي ساريا بصفته رسمية حتى عام ١٣٠٤ في جوسياسي وجغرافي جديد؛ فقد كان البطريرك النسطوري مقيما في "مراغة" Maragha بأذربيجان الإيرانية، في حماية ملك إيران المغولي "غازان خان" الذي اعتنق الإسلام منذ سنين عديدة، بعد أن كان بوذيا. وعلى ذلك فإن روح التسامح كانت سائدة على هذا الوضع، رغم الظروف العسيرة التي اتسمت بتوترات محلية شديدة بين الأديان، وبالعديد من ضروب التعصب الديني التي كانت تشير أحيانا خطيرة (بين المسلمين والمسيحيين، وبين السنيين والشيعة)، والتي كانت السلطة المغولية تتمتعها بمصو.

ثم إنه من الخطأ الشديد الادعاء بأن مختلف الدول التي يحكمها الترك أو المغول كانت خالية من الاضطهادات الدينية على مدى تاريخها الطويل المليء بنوع ما بالاضطرابات. بل إن غازان نفسه، في مستهل حكمه، وأعتاقه الإسلام أمر بتدمير العديد من دور العبادة المسيحية، واليهودية، والمازدية، والبوذية، ولكنه عدل عن ذلك فيما بعد. وعاد إلى اتباع العرف المغولي الذي يتسم بالتسامح الديني. وينوع من

"العمومية".

وبما له دلالة في هذا الخصوص أنه في عام ١٢٩٨ أعطى "بامبالاها" الثالث نسخة مطابقة للخاتم الذهبي الصليبي الشكل المرسل من "مونتكا" للبطريرك النسطوري بعد الهياج الشعبي ضد المسيحية في عام ١٢٩٧ في مراغة، والتي سرق الخاتم في غضونهما. والنقش المطبوع على هذه النسخة هو الذي يحمل النص "الخلاص" الذي ذكرناه سابقا، وهو نص لا يمكن أن تتجاهل السلطة المفولة مضمونه، والذي تأيدت قيمته القانونية.

والأمر الذي ينبغي ملاحظته هو أن مظاهر التعصب التي حدثت في لحظات مختلفة من التاريخ في الدول التي يحكمها الترك أو المغول كانت مناقضة لعرف تركي مغولي طويل الأمد، وكانت العودة تتم إلى ذلك العرف في أغلب الأحيان.

والسياسة الدينية عند الأتراك العثمانيين شديدة الدلالة على هذا الاتجاه العام. حقا أبدى هؤلاء في أوائل غزواتهم الهلاد المسيحية بإسهم الحرب الإسلامية المقدسة القوية المتعددة في مثل تلك الأحوال، وحولوا العديد من الكنائس إلى مساجد. ولكنهم سرعان ماوردوا إلى المسيحيين حريةهم في العبادة، وتركوا تحت تصرفهم جزءا هاما من صروحهم الدينية، ولم يمارسوا ضغوطا شديدة لهدايتهم للإسلام، متبعين في ذلك تعاليم القرآن التي تنص في الآية ٢٥٦ من سورة البقرة، على سبيل المثال: "لا إكراه في الدين".

وبعد انقضاء بضعة أيام على فتح القسطنطينية، وبعد أن أوقف السلطان محمد الثاني أعمال السلب والنهب التي ارتكبتها جنوده، منح المهزومين حريةهم في ممارسة شعائر دينهم، ووجد قسما هاما من المدينة تترك لهم في نطاقه كل كنائسهم.

وحين طرد اليهود ضحايا محاكم التفتيش من أسبانيا في أواخر القرن الخامس عشر، وجد عدد كبير منهم ملجأ لهم في الإمبراطورية العثمانية، مع كامل حريةهم في ممارسة شعائر دينهم.

ونظمت الإمبراطورية العثمانية بالتدريج أحوال الأقليات غير المسلمة على أساس عقائدهم، بوضع نظم توفّر لهم بنوع خاص ضمانات قانونية تعطي محاكمهم الاختصاص في المجالات التي تنتمي لمعاداتهم.

وثمة مرحلة رئيسية في تطور القانون العثماني، حدثت في عام ١٨٣٩ حين أعلن السلطان عبدالمجيد الذي كان قد تولى العرش وقتئذ، أعلن رسمياً في حضور سفراء الدول، والبطاركة اليونانيين والأرمن الجرجوريين، والأرمن الكاثوليك، والحاخام الأكبر لاستانبول مرسوماً بتنظيمات تقرر المساواة القانونية لكل رعايا الدولة العثمانية. هذا المرسوم، بعد أن استعرض الأحكام المقررة لضمان أمن الأشخاص، والأموال، وكلها العدالة في الضرائب، والخدمة العسكرية، جرى نصه بالعبارات الآتية: "هذه الامتيازات الأمبراطورية التي تسرى على كل رعايانا، مهما كانت ديانتهم وملتهم، سوف يتمتعون بها دون استثناء. وعلى ذلك فإننا نمنح سكان الامبراطورية أمناً تاماً في حياتهم، وشرعهم، وثورتهم، كما تقتضي بذلك أحكام شريعتنا المقدسة".

هذا البيان الأخير الذي يشير إلى الشريعة الإسلامية، جوهرى من حيث أنه يقيم هذه الإصلاحات التحريرية (التي طبقت) على المبادئ الأخلاقية والدينية في الشريعة الإسلامية.

المؤكد أنه من العسف أن نرى في هذا المرسوم- الذي يشير البيان الكامل لدواقمه إلى الإسلام - تأثير التقاليد التركية المغولية التي نسيبت من عدة قرون هل يتمتعن أن نرى فيه نتيجة تطور الفكر الإسلامي بنوع خاص في القرن التاسع عشر (مع الرجوع إلى قواعد الإسلام)، والأحداث الدولية التي عجلت بدخول الأمبراطورية العثمانية في عالم الأساليب العصرية. أردنا فقط أن نبين أن الاتجاه الواضح للفكر التركي قبل الإسلام نحو مفهوم إجمالي لوحدة الإنسان لم يتقلب بالتصام الأتراك العثمانيين الشديد بالإيديولوجية الإسلامية التي لم تكن مهادوها في هذا الصدد مناقضة لهم بالمرة؛ بل كان الأمر على عكس ذلك.

وفي الوسع أن نهدى أفكاراً مماثلة بشأن مختلف الأقوام التركية المغولية التي اعتنقت ديانات كسيرة أخرى خلال الإسلام؛ انخرط مع اليهودية والجماجا موز Ga- (والمكرملون karamanlis مع الأرثوذكسية اليونانية (وهذه أمثلة ثلاث فقط من بين المتكلمين بالتركية)، أو المغول مع البوذية اللامية. تلك في جميع الأحوال أديان

ذات دعوة عامة، اتبعت ببسر لأنها ملائمة لعمومية عابدي "تنجري" (السماء الأبدية)
القدامى، تنجري الذى يغطى البشرية كلها

هذه "العمومية" الدينية تلازمها عمومية سياسية. وسواء كان الأمر يتعلق بالأتراك
أو المغول، فإن النظرية السياسية تنجم عن المفهوم الدينى الأساسى: ذلك أن "تنجري"،
الإله الرسمى يحكم كل ما على "الأرض" أما الرئيس الأعلى كاجان (أى الخان الأكبر)
فلا يوليه العرش سوى تنجري (وهذا ما تؤكد صراحة النصوص التركية والمغولية). ولما
كانت سلطة تنجري تهيمن على البشرية جمعاء، فإ الأمر لابد أن يكون كذلك بالنسبة
لسلطة الكاجان.

وتتابع نقوش "الأورخون" التى ذكرناها فى بداية هذه الدراسة كما يلى. بعد أن نوه
بظهور البشر بين "السماء" و "الأرض" : "حكم البشر أجدادى بومين كاجان Bumín
Kagan، واستامى كاجان Istami Kagan.

وقبل هذه النقوش بحوالى قرن ونصف قرن، بحث الكاجان الذى كان يعتبر فى فترة
ساداتها خلاقات داخلية بمثابة العاهل الأكبر للأتراك، بحث برسالة لمويس، إمبراطور
بيزنطة، أطلق على نفسه فيها لقب "سيد أقاليم العالم السبعة". هذه العبارة التى
تصادفها لدى المؤلفين العرب، تعبر عن العالم كله تحت "الكواكب السيارة السبعة" التى
يسمى بها أيام الأسبوع عندنا.

ويستخلص من شواهد عديدة أن جنكيزخان نفسه قد وصف بأنه عاهل عالمى. ففى
عمود أثرى طوى، أقيم فى عام ١٢١٩ قى وفاته بثمانى سنوات، فى بلد كان قد غزاه،
نسب إليه الكلمات الآتية، التى إن لم تعبر عن فكره تعبيرا حرفيا، فإنها على الأقل
تكشف عن هذا الفكر: "على مدى سبع سنوات حققت عملا عظيما، وفى اتجاهات
الفضاء الستة، خضع كل شىء لقاعدة واحدة".

هذه الاتجاهات الستة هى: "الأمام، والخلف، واليمين، واليسار، وأعلى وأسفل، ومن
ثم فهى تضم الفضاء بأكمله. وبخصوص "القاعدة الواحدة" التى يخضع لها العالم كله،
فإنها بداية القاعدة التى وضعها جنكيزخان، لا بنفسه بالتأكيد، وإنما بتفويض من

"تنجرى": فالواقع أنه عند تقلده منصب الخان الأكبر فى عام ١٢٠٦، تسلم هذه المهمة "بقوة السماء الأبدية"، وهذى عبارة كانت تظهر فى لقبه، وألقاب خلفائه. ومن بين وثائق أخرى، لم يترك خطاب "مونكا" للويس التاسع أى شك فى هذا الموضوع:

"هذا هو أمر الله (تنجرى) السرمدى: لا يوجد فى السماء سوى إله واحد، ولا فى الأرض سوى عاهل واحد، هو جنكيز خان، ابن الله... هذا الأمر يوجهه مونكا كاجان الى لويس ملك فرنسا، وكل الأشراف، وشعب مملكة فرنسا كله، حتى يسمعوا كلامى، وأوامر الإله السرمدى الى جنكيزخان، تلك التى لم تصل اليكم حتى الآن.... وعلى ذلك نبلغكم أوامر الإله السرمدى عن طريق قساوستكم".

ورغم أنه، فى هذا النص الذى ليس الا ترجمة للخطاب (الذى فقد من ذلك الحين) الذى أعطى لروبروك ليسلمه للويس التاسع يمكن الشك فى صحة عبارة "ابن الله" التى يبدو أنها تفسر فكرة مسيحية، ولم تظهر البتة فى الوثائق المغولية الرسمية المعروفة- فإن أساس الفكر المعبر عنه، المطابق لكل مآثره فضلا عن ذلك، يبدو صحيحا.

هذه الفكرة، فكرة رسالة خاصة بسيادة عالمية من أجل تنظيم شئون الكون تنظيما حسنا، معهود بها من "السماء" (أو الإله) للعاهل، ليست فى الواقع قاصرة على الحكام الترك المغول: ذلك أننا نصادفها فى صميم ثقافات أخرى، بدءا بإيدولوجية السلاطة الصينية، مع إمبراطور "ابن السماء" المفوض من قبلها. ولكن قلما عبر الملوك أنفسهم عن هذه الفكرة يمثل هذه الحماسة والاستمرارا فى العالم التركى المغولى، وكان الخانات المغول من سلالة جنكيزخان هم أشد المروجين لها حماسة.

كثبت السيدة شانتال لوميرسييه كيلوجيى Quelguejay بمصدق شديد فى كتابها الصغير الممتاز بعنوان "السلام المغولى" "La Pais Mangole".. كان لإمبراطورية المغول أساس دينى، كان فى صورة أداة للسماء الأبدية لإقامة النظام فى العالم كله. وكان غزو العالم واجبا على الخان الأكبر، والسلام العالمى غاية القصرى.

ومن ثم فإن الشعوب والأمم، بما فيها أهلها- شعوب غرب أوروبا مثلاً- تعتبر بمثابة رعايا الخان الأكبر. أما الذين رفضوا سيادته فكانوا يعاملون على أنهم عصاة".
وتتقاسم عوائل الترك القدامى هذا المفهوم الدينى لرسالتهم؛ وكان لقبهم (كما كان فيما بعد لقب كاجانات الإيجور) يبدأ بلفظة مشتقة من اسم "تنجى"، تترجم على أنها "سماوى" و "ألهى" قى آن واحد، ويعتبرون معينين من قبل السماء. بل إن نقوش الأورخون تعطى صورة ملموسة لهذا التنصيب الألهى: أبى الكاجان إلترىش El- Er- ris"، وأبى كاتون الهلجا Katun el- bilga ، أمسكهما تنجى من أقفائهما (جمع قفا) ورفعهما الى العلأ.

كان هناك مع ذلك فرق فى الدرجة بين الكاجانات الترك والمغول من حيث مفهومهم عن الإمبراطورية العالمية. حقا، إن العاهل التركى الذى بعث برسالة الى امبراطور هيزنطة قد أكد فيها نفسه على أنه "سيد أقاليم العالم السبعة"، ولكن هذا بالأحرى مثل أعلى، أكثر منه اعتقاد بحقيقة واقعة؛ وعلى أية حال فهو لا يطلب من الإمبراطور مويسى أن يخضع له، كما طالب مونكا لويس التاسع بهذا الخضرع؛ فخطابه أساسا بمثابة بلاغ بالنصر، يمزج به مكانته، ويجتذب مساندة هيزنطة، أو على الأقل حيادها فى المعارك التى يشنها فى شمال إيران.وحين يعلن بلجا كاجان Bilga Kagan: "حكم الناس أجدادى يومين كاجان ، Bumin Kagan ، وإستامى كاجان-Istami Ka-gan" فهذا أيضا تأكيد رائع لسياق النقش نفسه الذى يقصد به الاستعمال الداخلى فى عصور أصبحت فيها الاضطرابات التى أدت بعد انقضاء عشر سنوات إلى انهيار الإمبراطورية، تنذر أكثر بالويلات.

أما لى السيادة العامة لدى مغول جنكيز خان فإنها على العكس من ذلك لم تكن مجرد مثل أعلى؛ إذ كانت فى متناولهم. كانت غزوات جنكيزخان صاعقة، وضخمها خلفاؤه الأوائل بكيفية لم يسمع بها أحد من قبل. ففى أواخر القرن الثالث عشر، حين دعم جنكيزخان سيطرته على منغوليا، امتدت سلطة المغول من المحيط الهادى الى شرقى البحر المتوسط، على كل بلاد الصين، وآسيا الوسطى، وآسيا العليا، وجنوب سيبيريا،

وأفغانستان، وإيران، والعراق، ونصف الأناضول، والقوقاز، ووداي نهر الفولجا، وجنوب روسيا. وعلى الرغم من الانقسام الواقعي (للإمبراطورية) إلى خانات متنازعة فيما بينها بنوع ما، بقيت الوحدة الأساسية للإمبراطورية المغولية قائمة، وكان الخانات من سلالة جنكيزخان يعترفون بالسيادة المطلقة للخان الأكبر (وهي وظيفة شغلها على التوالي أوجوراداي، وجيوك، ومونكا، وقيلاي).

كان عهد قيلاي (١٢٦٠ - ١٢٩٤) يمثل ذروة الإمبراطورية المغولية، خاصة بعد إتمام فتح الصين في عام ١٢٨٠، ويعتبره ماركوبولو الذي كان يحظى بحماية هذا الخان الأكبر أثناء إقامته في ولاياته من عام ١٢٧٥ إلى ١٢٩١، يعتبره أقوى ملوك العصور كلها. كتب ماركوبولو بشأنه:

"يريدون أن نبدأ في هذا الجزء من كتابنا رواية كل الأحداث والأعمال العظيمة التي أداها هذا السيد الكبير، سيد التتار، الخان الكبير الذي يتولى الملك الآن، واسمه قيلاي خان، ومعناه بلفتنا "سيد الأسياد"، والإمبراطور، ويستحق بالفعل هذا الاسم، لأن كل إنسان يعلم حقا أن هذا الخان العظيم هو أقوى إنسان، في الشعوب، والأراضي، والكنوز عرفه العالم منذ خلق جدينا الأول، آدم، إلى يومنا هذا، وأن تحت سلطانه يلتزم الناس بطاعة عمياء لم يشهد أحد نظيرا لها تحت حكم أي ملك أقدم منه"

يؤكد ماركوبولو فضلا عن ذلك، ودون أن يشير إلى فكرة إمبراطورية عالمية أن قوة هذا الخان الكبير تفوق قوة كل عواهل الأرض مجتمعين:

"أباطرة العالم وملوكه كلهم، مسيحيون ومسلمون، لو اجتمعوا معا لا يملكون من القوة ما يملكه هذا الخان العظيم، قيلاي، ولا يستطيعون أن يفعلوا مثل ما يفعله، إنه سيد تتار العالم كلهم، تتار المشرق، وتتار المغرب، كلهم أتباعه، ووعاياه المخلصون هذه السطور تعكس بصدق العقلية التي كانت سائدة وقتئذ في داخل إمبراطورية المغول، ولا شك أن في قيام إمبراطورية عالمية بقوة "السماة الأبدية" يحكمها خلفاء جنكيزخان كان موضوعا لإيمان عميق في نفوس القادة المغول. وعلى ذلك فإن العالمية السياسية التي كانت فيها مضي كامنة في الفكر التركي

المغول، والتي أهدى العواهل الترك منذ القرن السادس ميلا صريحا إليها، هذه العالمية السياسية اتخذت تعبيرها الكامل لدى مغول القرن الثالث عشر. وتهدت هذه العالمية في شكل يتضمن بالضرورة مفهوما عن وحدة الإنسان، دون تفرقة عنصرية الأصل، أو دينية؛ جوهرها في الواقع ديني ومسيحي، قائم على الإيمان بتنجري، الآله الأسمى (ولكنه إله متسامح، يقبل كل دين لا يكفر به)، الآله الذي عهد، لا إلى المغول باعتبارهم عنصرا بشريا ولكن إلى جنكيزخان وذريته، عهد اليهم بمهمة إقامة ملكية عالمية في الأرض، بسلام تام، ونظام مطلق، تكلل تألف العالم الذي يهيمن عليه العاهل الأسمى، تنجري.

هذه العالمية تستبعد كل تفرقة خلال التفرقة بين الرعايا والمتمردين. وكل أفراد البشر سواسية، بشرط أن يطيعوا قوانين صالحة للكافة، موصى بها من تنجري إلى جنكيزخان، ومقتنة معرفته باسم يساك Yasak (ومن كلمة تركية معناها أنشد "تنظيم" من فعل "يسا" Yasa "ينظم")

حقا، يشغل المغول في الواقع، ولأسباب تاريخية مكانة فائقة في القيادات العسكرية، وفي إدارة الأعمال. ولكن يلتف حولهم أفراد من عناصر وديانات متنوعة، بلا استثناء ومع اتساع رقعة الأمبراطورية تزداد باطراد نسبة المسئولين من غير المغول في هيئات الإدارة في الدولة، الأمر الذي يلاحظ بدقة، وبخاصة في الصين، وإيران، حيث يحرز الصينيون والفرس أهمية متزايدة في الإدارة. بل إن ثمة مسيحيا من غرب أوروبا، مثل ماركو بولو، وهو من مواطني جمهورية فينيسيا يكلفه الخان الأكبر بمهام رسمية، مضطلع بكثير منها أثناء إقامته (بالصين). وقد عهد قبالى خان إليه وإلى أبيه وعمه مهمة دقيقة، بأن يستصحب بطريق البحر، من الصين إلى إيران الأميرة المغولية التي أرسلها الخان الأكبر لابن أخيه أرجون Argun

ولم يجر أبدا أيا من رعايا إمبراطور المغول أن يتهدد دينه ليدخل في خدمة أى خان. أو الخان الأكبر. ولم يكن الأمر يتعلق بالدعوة إلى اعتناق عقيدة "تنجري" لأنها عقيدة ليس لها كهنة، أو لاهوت وكل الآلهة في جميع الأديان، الوحودية، أو الثنائية، أو

المشركة (متعددة الآلهة) كانت في مغوليا تسمى "تنجى"؛ إذ كل كائن يعتبر انبثاقا من تنجى. وبالأكثر تضاف الأسماء الخاصة بهذه الكائنات الإلهية دلالة على ما لا يكون منها "سما"، أو إله الموحدين (وكان الأمر كذلك في العرف التركي السالف).

كان القانون الأساسي في الدول الجنكيزخانية (وهو "يساك" Yasaك جنكيزخان) يفرض التسامح الدينى ويشتمل على أوامر أخلاقية تسرى على الكافة (كاحترام المعاجز والفقراء، وحماية الأبرياء والحكماء، وإدانة الأشرار) وعقوبات جنائية تقابل في مجموعها النظرة الأخلاقية الأكثر انتشارا في ذلك الأوان؛ وكانت مع ذلك بالغة القسوة، وتقتد لتشمل المجال التجارى، فكانت عقوبة الإعدام تطبق على الإفلاس الاحتيالى. وكانت هذه العقوبات تفرض وتطبق على جميع أفراد البشر.

كانت الترجمة، الفغوية أو الكتابية نشاطا متقدما للغاية في أوساط المجتمعات التركية المغولية منذ البدايات المعروفة في تاريخها. وكان من الثابت دوما وجود مترجمين، وفي كل الدول التركية أو المغولية التى لها بعض الأهمية دواوين يؤدى المترجمون فيها دورا كبير الأهمية. ويلاحظ أن أقدم كتابة رسمية منقوشة لأتراك القرن السادس اكتشفت في الوقت الحاضر، مدونة باللفتين الصفديانية والسنسكريتية، وأن نقوش الأورخون في القرن الثامن مكتوبة بلغتين، التركية والصينية؛ وأن نقش "كارا بلجاسن Kara Balgasun الذى أقامه عاهل "إيجورا في حوالى عام ٨١٠ مكتوب بثلاث لغات، التركية، والصينية وأن النقوش الرسمية الأولى في إمبراطورية المغول مدونة بالتركية، وأن العواهل المغول أقاموا عمدا أثرية عليها كتابات منقوشة، ليس فقط باللغة المغولية، ولكن أيضا بمختلف لغات إمبراطوريتهم.

إن العديد من وسائل نقل المعلومات بين اللغات الشديدة الاختلاف (التركية، والصفديانية، والسنسكريتية، والسريانية، والتوخازية، والصينية، والمغولية، والبنيتية، والفارسية، والعربية، إلخ) والتي ثبت وجودها في نطاق العالم التركى المغولى لم يكن من شأنها إلا أن توطن النزعة العالمية التى تتحققنا من وجودها في هذا النطاق. هذه العالمية القائمة على شعور عميق بوحدة الجنس البشرى، رغم أنها صادقت في

الكثير من الأحيان تلك التطبيقات الرهيبة التي نعرضها ، اسهمت مع ذلك إسهاما واسعا في توثيق الصلة بيهود مختلف الثقافات في جميع أنحاء أوراسيا .

الوحدة الإنسانية فى الفكر الإسلامى

محمد أركون
Mohammed Arcon

"لايسأم الإنسان من دعاء الخير، وإن مسه الشر فينوس قنوط"

سورة فصلت - ٤٩

"وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بهجانه وإذا مسه الشر فذ ودعاً عريضاً" سورة

فصلت - ٥١

«علامة الكافر حيرته فى الأكاف، وعلامة المؤمن حيرة الأفاق فيه» "محمد إقبال"
يمكن القول بأن الحديث عن الوحدة الإنسانية فى العلوم البيولوجية أسهل - إلى حدما - منه فى العلوم الإنسانية والاجتماعية ، لأن هذه العلوم الأخيرة نشأت وتطورت خلال الثلاثين سنة الأخيرة. وإذا كنا نستطيع فى علم المفريات، وعلم الأحياء، وعلم الأعصاب، أن نؤكد وجود الوحدة الطبيعية الواضحة فى الجنس البشرى كله، فإننا لا نستطيع أن نؤكد مثل هذه الوحدة فى النظم الاجتماعية والقيم الثقافية فى إحدى الجماعات أو المجتمعات أو الأمم. والدليل على ذلك أن التفرقة العنصرية والسلالية،

ومظاهر التحيز والتعصب السائدة في كل مكان تدل على وجود فرق اجتماعية من القوة بحيث تؤثر في الإنتاج الثقافي والسلوك التاريخي. بل إن علم الميكروبيولوجيا (علم الأحياء الدقيقة كالفطريات والفيروسات) يبين لنا- عن طريق تحليل قوانين الوراثة- أنه لا يوجد تشابه بين كائن وآخر من كل الوجوه. ونحن نعرف المناقشات الأيديولوجية الحامية التي أثارها تكوين الكروموسومات (الصبغيات) في الإنسان. وهذا التكوين هو حقيقة ثابتة لا ريب فيها، ولا مجال لدحضها وتفنيدها. يضاف إلى ذلك أن علم الإيثولوجيا (علم السلوك) يؤكد- ويحق- وجود العنف الحيواني المركز في الطبيعة الفيزيائية والكيميائية للإنسان.

ولقد سبقت الديانات الكبرى إلى معرفة المعطيات التجريبية التي يصوغها العلم الحديث صياغة منهجية، لاستخدامها في العلوم التطبيقية كالطب، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والاثروبولوجيا (علم الإنسان). وتهدف الحلول التي تقدمها هذه الديانات (بمساعدة الأفكار العلوية السامية، والشعائر الدينية، والتمسك بأهذاب القداسة، والتمييز بين الطهارة والنجاسة والخير والشر) إلى تحويل مواطن الضعف والقوى السلبية الكامنة في الطبيعة البشرية إلى رغبة عارمة في الوحدة، والكمال، والعدل، والحق، والألفة، والوفاق، والسعادة الأبدية، وبكلمة موجزة إلى رغبة صادقة في التخلق بالأخلاق الإلهية، والتقرب إلى الذات العلية. وكلها أفكار متأثرة بالوحي القرآني، والأفلاطونية الجديدة.

وقد أدى موضوع الوحدة الإنسانية إلى ظهور عدد كبير من المؤلفات عن التفكير الإسلامي، وكشف رجال التصوف، وعلماء الأخلاق والكلام والفلاسفة، والفنوصيون (١)، في مؤلفاتهم وسلوكهم عن رؤية واحدة للإنسان الكامل الذي خلقه الله على صورته. وسنعرض لهذه المؤلفات بسرعة، دون أن نغفل ضرورة وضعها في إطارها التاريخي والعلمي والفلسفي. وبتدريج بالذكر أن بحث مفهوم الوحدة الإنسانية في الفكر الإسلامي لا يمكن أن يقتصر على وصف آراء مختلف المؤلفين. أو المدارس الفكرية

(١) Gnostics وهم طائفة من النصارى يرون ضرورة المعرفة بدلاً عن الإيمان ويسمّن أنفسهم أهل العرفان. وقد دعت إليهم الكنيسة تهمة الهرطقة وسمّتها الهدية والزيف والضلال (المترجم)
(المترجم): أمين محسن الشريف

المختلفة، بل يجب - بقدر الامكان- أن تعرض بالنقد لهذه الآراء، لكي نوضح هذا المفهوم، والعمل الذي أوحى به، ولا يزال يوحى به، تحت ظروف تختلف تماما عن الظروف التي ساعدت على ظهور وانتشار فكرة الوحدة ذاتها المايئة لفكرة التعدد والكثرة وسنهدأ- كما هو واجب- بما ذكره القرآن عن الإنسان- لا جريا على سنة العلماء الذين يستمدون كل شيء من القرآن، بل لكي نفرق بين المذاهب الفكرية التي ظهرت على مر القرون في ظروف تاريخية متغيرة. وسنرى أن المفاهيم التي ظهرت في البيئة الإسلامية لا تتفق بالضرورة مع المفاهيم العريضة التي قررها القرآن.

١- الإنسان في القرآن

لا يكفى فقط جمع كل الآيات التي تتحدث عن الإنسان بصراحة، لكي نفهم وجهة نظر القرآن في هذا الموضوع، لأننا حينئذ نجد آيات كثيرة جدا، ولكنها تكون مفصلة عن الآيات الأخرى التي تعارضها من حيث المعنى أو البيان. وهذا القول يصدق على آيات القرآن كلها. لأن القرآن يشكل وحدة نصية تجعل كل محاولة لتقطيع النص القرآني إلى وحدات صغيرة محاولة خرقاء. والحق أن قراءة القرآن بنصه الكامل والمتكامل، كما يحفظ في الصدور، ويتلى في العبادات، تعرضنا عما تفقده حين نختار آية معينة أو جزءا من آية، لكي نربطها بموقف معين يناسب الفرد أو الجماعة.

ويمكننا أن نقرر على الفور أن الإنسان كما يتحدث عنه القرآن يقترب دائما بلذكر الله- باعتباره مخلوقا للخالق جل وعلا؛ وهو كائن بيولوجي وسيكولوجي يتكون من جسم وروح (دون تمسك بالثنائية التي تتسم بها التيارات الفلسفية أو الغنوصية أو المانوية (٢)، وعضو عامل في المجتمع، وصورة معقدة وديناميكية ذات خصائص سيكولوجية واجتماعية وثقافية، وفي الوقت نفسه، ذات نزعة دينية يجب أن تتحول الكثيرة المضطربة فيها إلى وحدة تهدف إلى القضاء على عوامل الفرقة والانقسام.

(٢) نسبة إلى ماني الفارسي الذي دعا إلى الإيمان بعقيدة ثنية قوامها الصراع بين النور والظلام

والتوفيق بين هذه العوامل المتنافرة في اتساق وانسجام. والإنسان كما يتحدث عنه القرآن مخلوق ضعيف، ومتعدد المزايا، ومناقض ومتعدد، ومتأثر بهوسوس الشيطان، وخاضع لعوامل الإغراء والإغواء. ولكنه ليس أسيراً للخطيئة الأصلية (٣)، بل يمكنه أن يتوب من خطايه كما تاب آدم وهواء، ولكنه ليس بحاجة إلى من يخلصه من خطيئته. وهو مطبوع على الخير يستطيع بعون الله وتوفيقه أن يخلص نفسه من الجهالة والعماية والصمم، لكي يعقل العلم الحقيقي الذي أفاضه الوحي الألهي عليه.

وبهذا المفهوم يمتاز الإنسان على سائر الكائنات من الملائكة، والجن، والسموات، والأرض. وهذه الميزة المذكورة في موضعين من الذكر الحكيم، كثيراً ما يستشهد بهما بحيث يكونان أقوى الدعائم لوحدة الإنسان، باعتباره شخصاً دينياً وأخلاقياً، وسياسياً. ويجدر بنا أن نورد هنا في هذا المقام:

”ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزماً (*) وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى (*) فقلنا يأدُم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجكما من الجنة فتشقى (*) إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى (*) وأنت لا تظمأ فيها ولا تضحى» سورة طه: - ١١٥ - ١١٩

”وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون» سورة البقرة: ٣٠

ونلاحظ أن هذه الآيات تحكي لنا قصة مجازية تشيلية، ولكن أجيالاً من المفسرين قد رأوا هذه الآيات على أنها قصة عادية تشير إلى أزمان وأشخاص تاريخية. وماخوطين، خيال حر طليق وديناميكي تحول إلى تفكير منطقي وتحليلي واستنتاجي يقرر - على سبيل المثال - أن الخطيئة الأصلية لا توجد في الإسلام. وكل ما هنالك هو وجوب امتثال الإنسان للأوامر الإلهية لقاء المزايا الأدبية والروحية التي منحت لآدم بعد أن تاب الله عليه وغفر له.

(٣) أكل آدم من الشجرة المنتهى عنها (الفرج)

على أن علماء اللغة التمسوا مصادر مسيحية ويهودية لهذه الآيات تفرغها من مراميها ومقاصدها، وتكرر بصفة خاصة ورودها بصفة متكررة (تكررت هذه القصة على فترات زمنية محددة: قبل الهجرة وفي أثنائها وفي نهايتها) كهداية جديدة للمستور إلهي يتضمن معاني حقيقية ومجازية ورمزية في وقت واحد (كما هي عادة اللغة العربية) وأخيراً معاني ثقافية.

وإذا عدنا إلى هذه الهداية الجديدة لذلك الدستور في بدء شهره لم نستطع أن نجزم بالمعنى الحقيقي الذي يمكن أن يسلم به المؤمن بكل اطمئنان، ولكن الذي نحاوله هو إدخال ديناميكية خلاقة تتركز على الإنسان في الخيال الديني، وفي كل الممارسات الثقافية بمعناها الواسع الذي يشمل الشرائع، والنظم، والمذاهب الفكرية، فنقول إن الملائكة، وإبليس، وآدم، وحواء، وصوت العلي، الذي أسبغ عليهم نعمة الوجود وأضفى جواً مأساوياً على معارضتهم الجدلية، يمكن أن تكون مصدراً للنشاط الروحي وأساساً للإبداع الفني، وركيزة لتحقيق الأحلام، والآمال، والرؤى، والقيم والسلوك، وسائر الأعمال التي يستطيع الإنسان من خلالها أن يحقق ذاته من حيث هو إنسان. ونظراً لأن الكتاب المقدس سبق أن ذكر هذه الشخصيات نفسها بنفس تناقضاتها الجدلية ففي وسعنا أن نقول إن الوحدة الإنسانية تمهد جذورها في الخيال الديني الذي يتجاوز المعنى الحقيقي للنص القرآني. وهكذا نعود إلى وحدة جلدية أكبر- هي وحدة الرموز والأساطير التي خلقت وغدت تاريخ الإنسان كله في العالم الذي يمكن أن نطلق عليه عالم مجتمعات "الكتاب" أي المجتمعات الخاضعة لظاهرة "الوحي الإلهي" الذي تضمنته "الكتب المقدسة".

ونلاحظ أن إبليس - الشيطان كقوة جدلية معارضة دائماً لله، ومقاومة للرغبة في وصول الإنسان إلى ذروة الكمال- قد قاوم أكثر من الملائكة كل تطور للعقل والثقافة. وقد أشارت الآثار والمؤلفات الأدبية إلى أن قوة الشر المتمثلة في الشيطان هي من أقوى مصادر الوجود الإنساني. وبهذا المفهوم فإن شخصية إبليس والشيطان لا تنفصل عن موضوع الوحدة الإنسانية لأن هذه الوحدة إنما تتحقق عن طريق مظاهر الشر المتمثلة في

الصراعات، والثورات والاضطرابات، والاتقلابات، التي تصنع النسيج المأساوى لتاريخ البشرية.

ومن هذا المنظور نستطيع أن نرى العلاقة كيف أن المذاهب اللاهوتية فى الإسلام والمسيحية التى تؤكد فقط أن الإنسان خلق على صورة الله ليكون خليفة له فى الأرض، تهاين إلى حد بعيد التعارض والتناقض المأساوى المتمثل فى العلاقة بين الملائكة وإبليس وآدم وحواء- تلك العلاقة التى أكدها القرآن فى قصة متأخرة من الناحية الزمنية بالنسبة لرواية الكتاب المقدس. وهناك مبانة أخرى من هذا النوع ألا وهى المبانة بين رأى أفلاطون بشأن الوحدة الإنسانية المرتكزة على الأساطير الخلاقة ورأى أرسطو فى العقل (Logos) الذى غلّى المذهب العقلى فى الميتافيزيقيا الكلاسيكية فى كل من الإسلام والمسيحية- ذلك المذهب الذى يتناه أنصار التكنولوجيا فى الغرب الحديث

ولم يقتصر الفكر القانونى الذى استنبط قواعد الشريعة من النصوص المقدسة على مبانة الشخصيات النموذجية التى يدونها بفقد الوحي قدرته على الترغيب والترهيب، بل تجاوز ذلك الى قطع الصلة بين مباحثه وبين هذه الشخصيات التى يذكرها المؤمن فى شعائره الدينية وفى مباحثه عن أمور الآخرة. ومن المفيد فى هذا الصدد أن نحقق إلى أى حد استطاع الأبحار أن يقرّبوا فى ممارسة التلمود بين أوامر الشريعة والشخصيات التى تثير التأمل والتفكير .

إن الراقعية السيكولوجية والاجتماعية والسياسية، بل والبيولوجية والفسبولوجية التى يتحدث بها القرآن عن الإنسان، تحتفظ- على النحو المعروف فى الشقافات الشفوية- بكل المعان التى يحتمل أن يتضمنها القصص المجازى التمثيلى. وتبين الآيات ومجموعة الآيات، والوحدات القصصية، كثيرا من الحقائق المرتبطة ملحظا معينة فى تاريخ النبو صلى الله عليه وسلم، وأمثه الصغيرة فى بداية أمرها أكثر عما ترتبط بالسياق الكلى للقرآن الذى أصبح وحدة نصية كاملة بعد جمعه فى المصحف الإمام. وكان لهذا العمل، بالإضافة إلى الضرورات السياسية التى دعت إلى جمع المصحف، نتائج هامة بالنسبة للوحدة الإسلامية سواء من حيث المبادئ والعقائد المستنبطة من القرآن، أو

من حيث قيام الدولة الإسلامية المستندة في حكمها إلى دستور مستنبط من القرآن أيضا، سواء كوحدة أو مجموعة متخصصة لما يسمى بآيات الأحكام.

٢- الطريق الصوفي

ربما كانت التجربة الصوفية خير دليل على وحدة الإنسان باعتباره شخصا دينيا. وكان له، ماسبيون، ولد، جارديه، أول من أوضح أن هذه التجربة مستمدة من القرآن، ولكن يجب ألا يعزب عن البال أن القاموس القرآني الحافل بالقيم الدينية قد اتسعت معانيه بدرجة كبيرة بفضل الخيال الخلاق لكل شخصية خاضت معركة الحياة والثقافة- ذلك الخيال الذي اختلف باختلاف القهائل، واللغات والثقافات، في العالم الإسلامي بعد قيام الإمبراطورية الإسلامية.

وقد وصلت التجربة الروحية للوحدة الباطنية، والا صطلاحات الصوفية المعبرة عنها إلى درجة عالية أدت إلى ظهور الطرق الصوفية من ناحية، ووضع المؤلفات الصوفية لمريدي هذه الطرق، من ناحية أخرى.

ومن الكلمات القوية ذات الأثر الفعال التي ساعدت على طلب الوحدة وحفزت التجربة الصوفية وأثرت في سلوك المتصوفة كلمة "العشق" ومعناها الرغبة المتأججة التي تحفز المريد علي تحقيق الوحدة الباطنية المؤدية إلى تحقيق الاتحاد أو الاتصال بالذات العلية. وكانت صيحة الخلاج المشهور "أنا الحق" إعلانا عن الاستغراق الكلي في الله الذي أذكى جذوه الرغبة في الاتصال به في نفوس محبيه بشهودهم إياه، وحضورهم معهم، وتيسير سبيل الوصول إليه.

ولم يلهي العشق قلوب المتصوفة الذين جذبتهم الذات العلية فحسب، بل لقد ألهب قلوب الشعراء ورجال الدين، والفلاسفة، ورجال الهادية الذين أحسوا بهذه النار الباطنية، وملأت قلوبهم بحب الذات العلية، ودفعتهم إلى الاتصال بالمحبيب سعيا إلى تحقيق الوحدة الكاملة. وكان ابن عربي (ت ٦٢٨ / ١٢٤٠) الشاعر الصوفي الكبير أول من عبر أصدق تعبير عما يسمى بوحدة الوجود. وإليك مثالا لهذا التعبير الي عاشه هو ، وأحسن به خلال سلوكه الروحي:

"سأجيبك أيها الولي المحمم عن سؤالك عن كيفية السلوك إلى رب العزة، والوصول إلى حضرة العلية والصودة- منه ويد- إلى مخلوقاته دون أى انفصال، إذ ليس فى الوجود سوى الله وصفاته وأفعاله، فكل شيء به ومنه وإليه، وإذا احتجب عن الوجود لحظة فنى الوجود فى الحال، لأنه لاقيام للوجود إلا بحمايته ورعايته وإذا بدأ نوره أعشى الأبصار. لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار (سورة الأنعام- ١٠٣). ولذلك يحس بنا أن نقول إن ظهوره استنار واحتجاب" ١هـ.

وقبل وصول السالك إلى هذه الدرجة من التأمل والإدراك العقلى للموجود الأعظم الذى يفيض نوره على قلوب أوليائه، يبدأ حياته بطاعة ربه، وشكره على نعمه وآلائه، وذلك بأداء الفرائض الشرعية الواجبة عليه (الشهادتان، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج)، وبالتصديق الروحي فى كل هذه الفرائض تتحول الفرقة الباطنية بالتدرج إلى وحدة صارمة تفتح السبيل أمام وحدة الوجود المطلقة.

وقد يعترض على ذلك بأن هذه الرحلة الروحية لم يسلكها سوى قليل من الأشخاص الأقوياء، ولهذا فإنها لا تمثل الروح الإسلامية العادية أو المسلك العادى لمعظم المؤمنين. صحيح أن كل المتصوفة لم يصلوا إلى الدرجة الرابعة التى وصل إليها الخلاج والمعاسمى، وابن عربى، وجلال الدين الرومى البغ. ولكن الحقيقة التاريخية الغائبة هى أن حياة الزهد والتصوف فى الإسلام، ومحبة الله تعالى، والالتقاد إليه، وشكره على نعمه وآلائه، قد استمرت بلا انقطاع حتى يومنا هذا بشكل لا نلت للنظر، لاسمما إذا علمنا أن الدولة الإسلامية والحياة الاقتصادية، والعلوم الكونية لم يكتب لها الاستمرار، بل سارت متعثرة ومتقطعة منذ القرن الخامس الهجرى / ١١م، فى حين أن الطرق الصوفية تسلمت زمام القيادة السياسية من الدول المركزية المتدهرة فى كثير من المجتمعات. وبهذه الشروط الدينية اللازمة داتما لتحقيق الوحدة الباطنية المؤيدة بوحدة الأمة، المعززة بوحدياته الله، نستطيع أن نتحدث عن الروح الإسلامية التى تسمو على الأحداث التاريخية، و عليه الانقلابات الفجائية فى حياة الأمة الإسلامية منذ القرن ٥هـ / ١١م.

ولنعد الآن إلى "صبيحة الحلاج" (٤) التي أعلنها عند غلبة الوجد عليه، وبصفة أهم، إلى الصوفية الذين أطلقوا العنان لمشاعرهم الدينية، وخيالهم الخلاق، حيث نجد أن رد الفعل عند كل المتكلمين والفقهاء ودولة الخلافة لهذا النوح من الحياة الدينية والتفكير الديني، يوضع التوتر بين قطاعين- القطاع الديني والقطاع السياسي- وإن كان هذا التوتر يهدف بوسائل مختلفة- إلى تحقيق الوحدة الإنسانية. ويعزى هذه التوتر عادة إلى أسباب شرعية وتنظيمية وأحياناً اجتماعية، ولكن إذا درسنا المسألة من زاوية الوحدة الإنسانية، وجدنا الأمر في النهاية يقضى إلى الاعتراف بالدور السيكلوجي للتعبير الديني الذي يشمل كلام الله تعالى، والشعائر الدينية، والأناشيد والتدريبات الدينية، ومختلف الفنون المسخرة لخدمة هذا التعبير. وحتى حينما يصطبغ هذا التعبير بالصبغة العلمانية (الدنيوية) - كما في المسيحية الغربية (التي تختلف في هذا الصدد عن المسيحية الشرقية) فإنه يحتفظ بوظيفته الأصلية، وفرصه الأولى حيث أن السياسي الذي يمتنى هذا التعبير يشير - بنفس الطريقة - الأمل في تحسين الأحوال في المستقبل حيث يحل العدل محل الظلم، والوفاق محل الشقاق ويعترف الإنسان بحقوق أخيه الإنسان. وهذا هو السبب في أننا نتحدث- بحق - عن الديانات العلمانية (اننى أفكر بصفة خاصة في الجذور المسيحية للاندربولوجية الاشتراكية التي تعد الناس بجنة دنيوية محل الجنة الأخروية التي تبشرها الديانات السماوية).

وفي عالم التفكير الإسلامي نجد أن التوتر بين رجال الدين ورجال السياسة يتجلى في العبارات المتضادة المشهورة مثل "الظاهر والباطن" والعرفان والعلم" والإمامة والخلعة؛ والأصل والفرع، والحق والظن. وكل هذه المفاهيم المتعارضة تتجاوز في الواقع الاطار الاسلامى من حيث تشابها وتطورها. وقد تحول علم الانثروبولوجيا، وعلم اللغويات، وعلم الرموز، وكلها من العلوم المعاصرة، إلى المجال العقلى ومجال البحث العلمى لقوايت المعرفة التي أغلقت أبوابها وشرفت لمدة قرون بسبب التمسك بالمنهج اليقيني في التفكير اللاهوائى، وتحول كل ماتم التفكير فيه وتحليله على أنه أضداد

(٤) يسميها الصوفية شطحة والجميع شطحات (الترجم)

لاسهيل للتوفيق بينها ، إلى بحث صريح فى الشروط النظرية اللازمة لقراءة أو استقبال أى رسالة من الرسائل (وبخاصة الرسائل السماوية عند المؤمنين التقليديين).

ومن المناسب أن نؤكد المجال الميكولوجى والسياسى والفلسفى لتحول هذه المسائل الأصلية إلى المجال العقلى المتحرر من الأقوال الأولية (السابقة على التجربة) والتعريفات اللاهوتية سواء أكانت غيبية أم يقينية. ولكن الواقع أن الطريقة الصوفية للوحدة الإنسانية قد استمادت التأييد بسبب أضرار التكنولوجيا التى تستبعد أو تتجاهل أو تدمر العالم الرمضى للديانات التقليدية. ولذلك فإن العودة إلى الدين هى وقاية ضد القوى المدمرة للتكنولوجيا الحديثة، أكثر مما هى نتيجة لاستخدام العقل الذى يرفض كل سيطرة، بحثا عن قواعد ثابتة جديدة للتفكير المنطقى العقلانى. ويعتقد أنه من الممكن استعادة الوحدة الإنسانية بالعودة المباشرة إلى التقاليد القديمة، دون التسليم بما تدعو إليه الضرورة اليوم من الالتفاف حول التقاليد الأخرى، والمذاهب والأفكار العصرية. وقد أصبح هذا الاتجاه قريبا وشائعا بصفة خاصة فى الحركات الإسلامية المناضلة خلال السنوات العشر الأخيرة، بل لقد أدى هذه الاتجاه إلى اعتناق الإسلام بين الغربيين بصورة لم تكن متوقعة.

وتؤدى إعادة تقييم الطريق الصوفى إلى تجاوز المفاهيم الموروثة من التفكير الثنائى المبنى على التقسيمات الزوجية المعروفة مثل العقل والنقل والقانون الشرعى والوضعى، والدنيا والآخرة، والخير والشر، والحق والباطل وهكذا. ومن الملاحظ أن المباحث الصوفية تتوسط فى مقولات يقينية قطعية كما هو الحال فى المباحث اللاهوتية. وسنرى كيف أن الطريق الأخلاقى والطريق السياسى يعتمدان أيضا على هذه الثنائية التى بنيت عليها الاشتراكية التقليدية.

إن مآثره فى المباحث اللاهوتية المعاصرة من تكرار التقسيمات الثنائية المبنية على التفكير الثنائى، وتكرار التفسيرات الايديولوجية التى تعد امتدادا لهذا التفكير، يرجع إلى العقلانيات والثقافات التى أنتجت مثل هذا التفكير. وفى الإسلام أدى غياب النقد الفلسفى للأراء اللاهوتية والميتافيزيقية التقليدية، إلى ترك الباب مفتوحا أمام

التطورات التي غذت البحث الخيالي عن الوحدة الإنسانية: وحدة الشخص الديني مع الذات الإلهية، ووحدة الأمة بإرادة الله وتوقيده، ووحدة الشهادة بأن لا إله إلا الله، ووحدة الدين الحق التي تنتج تحقيق الوحدة المنشودة. وهكذا يلعب التصور والخيال الذي تكون على هذا النحو دوراً حاسماً في التطور التاريخي للمجتمعات الإسلامية المعاصرة. ونجدد الآن، أكثر من أي وقت مضى، انتفاضات شعبية عظيمة شوقاً إلى الوحدة الموعودة دائماً، والمتأخرة دائماً، الوحدة التي تصير خطاً أو تذهب ضياعاً بفعل أعداء الإسلام على مر العصور.

٣ الطريق الأخلاقي

يلج الصوري على ضرورة التخلي عن ذميمة الأخلاق، والتخلي بمجمل الخصال وتزكية روحه باستمرار عن طريق توثيق صلته بالله. على الرغم من أن الأخلاق تهدف إلى تربية ضمير الفرد مثلما يفعل التصوف، فإنها تعمل في البيئة الإسلامية على إرساء الدعائم الاجتماعية والسياسية للوحدة الإنسانية.

وقد أوضحت كثرة المؤلفات الأخلاقية وتنوعها في العصور التي ازدهر فيها الفكر الإسلامي، وقلتها أو اختفاؤها منذ أن استأثرت إيديولوجية الصراع ضد الاستعمار والامبريالية بأفكار المجتمعات الإسلامية الحاضرة. ولئن أعود إلى عرض التيارات المختلفة للأفكار والتعاليم الأخلاقية، وإنما أقتصر على ذكر المؤلفات الأساسية في الفلسفة الأخلاقية فيما يتصل بموضوع الوحدة الذي هو محل اهتمامي في هذا المقال. وأقرب هذه المؤلفات مثلاً وأصدقها تصبيراً عن هذه الفلسفة، ما كتبه مسكويه (ت. ٤٢٠هـ/ ١٠٣٠م) في كتابه "تهذيب الأخلاق" (٥).

وفي أعقاب الفلسفة الأفلاطونية الجديدة نوه الفلاسفة في الهلاد الإسلامية بأهمية الحكمة في القضاء على الكثرة، والتوصل إلى الوحدة. وفيما يلي ما ذكره مسكويه عن

(٥) كانت وزارة المعارف العمومية في مصر قد قررت في العقد الأول من القرن العشرين تدريس هذه المؤلفات للمعلمين الناصرية بالقاهرة وكان الشيخ محمد عبده يدرس الكتاب للخاصة من طلبة الأزهر الشريف في بيته (انظر مقدمة الكتاب)

رحلة الرجل الحكيم الذى تحدوه الرغبة الصادقة فى أن يصبح "عالما صغيرا" يشل الوحدة الكونية للعالم الأكبر:

"وقد صبح من جميع ماقلتمناه أن الإنسان يصير إلى كماله، ويصدر عنه فعله الخاص به إذا علم الموجودات كلها أى يعلم كلياتها وحدودها التى هى ذاتها لا أعراضها؛ وخواصها التى تصيرها بلا نهاية، فإتاك إذا علمت كليات الموجودات فقد علمت جزئياتها بنحو ما، لأن الجزئيات لا تخرج عن كلياتها. فإذا كملت هذا الكمال، فتممه بالفعل المنظوم، ورتب القوى والملكات التى فيها ترتيبا علميا كما سبق علمك به، فإذا انتهيت إلى هذه الرتبة، فقد صرت عالما وحده واستحققت أن تسمى عالما صغيرا لأن صور الموجودات كلها قد حصلت فى ذاتك، فصرت أنت هى بنحو ما، ثم نظمتها بأفعالك على قدر استطاعتك، فصرت فيها خليفة لمولاك، خالق الكل جلّت عظمتك، فلم تخطئ. فيها ولم تخرج عن نظامه الأول الحكيم، فتصير حينئذ عالما تاما. والتام من الموجودات هو الدائم الوجود، والدائم الوجود هو الباقي بقاء سرمديا، فلا يفوتك حينئذ شيء من التمام المقيم، لأنك بهذا الكمال مستعد لقبول الفيض من المولى دائما أبدا وقد قربت منه القرب الذى لا يجهز أن يحول بينك وبينه حجاب. وهذه هى الرتبة العليا والسعادة القصوى" (٦).

تأمل هذه العبارات الواردة فى النص السابق ذكره: "خالق الكل جلّت عظمتك"، وقد قربت من القرب إلى قوله حجاب"، فصرت فيها خليفة لمولاك" - تمجد أن كل هذه الأفكار والمعانى أشار إليها القرآن. ولكن الوصول إلى هذه الحالات الروحية لا يتحقق بالزهد الصوفى، وإنما يتحقق بالعلم الذى يحكمه العقل والفنون الحرة التى درستها الجامعات الأوروبية فى العصور الوسطى طبقا للمنهج الثلاثى (النحو والبلاغة والمنطق) والمنهج الرباعى (الحساب والموسيقى والهندسة والفلك). والتوازن بين قوى النفس الثلاثة - القوة الناطقة (العقلية) والقوة الشهوانية (الهيمنية)، والقوة الغضبية (السبعية) هو

الخطوة الأولى التي يجب اتخاذها في هذا السبيل بفضل تربية العقل، وبفضل الدواء الروحي الدقيق الذي يكفل سلامة الجسم والعقل ويجب على رئيس المدينة بالضرورة أن يكون حكيمًا، وأن يمسك بيده الميزان الذي يضبط التفاعل المستمر بين هذه القوى الثلاث. وعلى هذا النحو تسرى الوحدة في الهيئة الاجتماعية. واسم هذه الوحدة هو العدالة.

يقول مسكويه:

ولما كانت العدالة وسطا بين أطراف وهيئة يقتدر بها على رد الزائد والنقص اليه، صارت أتم الفضائل وأشبهها بالوحدة وأعني بذلك أن الوحدة هي التي لها الشرف الأعلى والرتبة القصوى، وكل كثرة لا يضبطها معنى يرحمها فلا قوام لها ولا ثبات. والزيادة والنقصان والكثرة والقلّة هي التي تفسد الأشياء إذا لم يكن بينها مناسبة تحفظ عليها الاعتدال بوجه ما، فالاعتدال هو الذي يرد إليها ظل الوحدة وسعناها، وهو الذي يلبسها شرف الوحدة ويزيل عنها رذيلة الكثرة والتفاوت والاضطرابات الذي لا يحد ولا يضبط، بالمساواة التي هي خليفة الوحدة في جميع الكثرات" اهـ (٧).

والعدالة ترتبط ميتافيزيقيا بالواحد الأحد، والوجود الكامل في حين أن الظلم عدم أي كل ما لا يوجد له: الكثرة. وتتميز العدالة على هذا النحو يصل الإنسان إلى مرحلة "وحدة الكل" ومرحلة السعادة القائمة على التأمل الصوري. ويقول ابن مسكويه:

"ودائرة الوجود هي المتأخدة التي جعلت الكثرة وحدة، وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدتها وحكمته وقدرته وجوده، تهاوك اسمه، وتعالى جده، وتقدس ذكره" اهـ (٨)

وكان المفكرون في العصور الوسطى كثيرا ما يستخدمون رمز الدائرة والمحيط للدلالة على الوحدة التي تتحقق بالايان والرغبة، والتفكير. وكانت الرغبة في الوحدة والتوحيد، هي الدافع إلى ممارسة الفضيلة، كما كانت هي الحافز على الاشتغال بعلم

(٧) ص ٨٠، نفس المصدر

(٨) ص ٧٩، نفس المصدر

خاص بالنخبة الممتازة ألا وهو علم الخيمياء (الكيمياء القديمة) الذى يهدف الى تحويل المعادن الخسيسة الى معادن نفيسة: الذهب والفضة. وتحدث الخيمائيون عن علم الميزان، وهو اسم رمزى يطلق على العدالة والوحدة اللتين يمكن الوصول إليهما عن طريق ممارسة الخيمياء. وإذا كان النقاش قد كثر حول أهمية علم الخيمياء فى العصور الوسطى، فإن ذلك لا يقلل من الأهمية السيكولوجية والفكرية لهذا العلم الذى سيطر على الأفق العقلى فى العصور الوسطى. والواقع أن الخيمياء ظاهرة شديدة التعقيد تجمع بين عدة جوانب من الثقافة والمعتقدات فى العصور الوسطى. ونشير فى هذا الصدد إلى مقالته ابن عربى عن علم طبيعى وروحى وإلهى فى وقت معا (الفتوحات ج ٢ ص ٣٥٧) . وقد كانت محاولة الخيمائي لتنقية المادة من الشوائب أمراً لا يمكن فصله عن ممارسة الزهد الأخلاقى والدينى لتطهير الروح من الأرجاس والأدناس. وقد استعملت الرموز والأساطير والاستعارات للتعبير عن تطور التجارب العملية، إشارة إلى السلك الروحى المؤدى للكمال.

إن حب الاستطلاع العلمى، والشغف باكتناه أسرار الطبيعة، والكمال الأخلاقى، والتخلق بالأخلاق الإلهية، واللذة العقلية، والفروض الصاعدة والنازلة التى تسوق العقل من الوحدة إلى الكثرة ومن الكثرة إلى الوحدة- كل ذلك سمات مميزة للمرجل الحكيم الذى يلتقى فى شخصه الدافع الصوفى، والشروط العقلية والعلمية للفيلسوف واستقامة المؤمن، وتأمل العالم العاصى بحب الجمال والحق والخير.

٤ الطريق السياسى

إن معالجة الطريق السياسى فى المبحث الرابع من هذا المقال لاتمنى إعطاء أهمية ثانوية بالنسبة للمباحث الأخرى، إذ يجب ألا يعزب عن البال ارتباط كل مباحث المقال بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً - طبقاً لفكرة الدائرة أو الكرة- بحيث لا نستطيع معالجة أحدها دون أن نغس المباحث الأخرى. والدليل على ذلك أنك إذا درست الاصطلاحات اللغوية فى التصوف أو الأخلاق، فإنك لاتلث أن تتبين وحدة فى الرؤية تبرز فى اللغة بكل وضوح. وقد أوضحت أننا إذا بدأنا بأى موضوع أخلاقى أو سياسى أو سيكولوجى

أو ميتافيزيقي أو طبيعي، أيا كان ففي وسعنا أن نعطي مجال الرؤية كله من العالم الأصغر إلى العالم الأكبر إلى الفيزياء والأنثروبولوجيا، والكسمولوجيا (علم الكون) والإنسكا تولوجيا (الأخويات والبحث والنشور الخ) والإلهيات والمخلوقات.

وكما هو الحال في علم الأخلاق، فإن علم السياسة تلتقي فيه المفاهيم الأغريقية عند أرسطو وأفلاطون، والشروط المثلى الواجب توافرها في "الإمام"، كما نص عليها المذهب الشيعي. وقد جمع الفارابي (ت ٣٣٩هـ / ٩٥٠م) وإخوان الصفاء (القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي) بين الأفكار الاغريقية عن الحاكم -الفيلسوف، والمفاهيم الشيعية عن "الإمام" الذي هو خليفة النبي صلى الله عليه وسلم. ويجب علينا أن نذكر كتابا آخر كان له تأثير حاسم على الفلسفة الأخلاقية والسياسية عند المسلمين منذ القرن ١٠هـ / ٧م، ألا وهو كتاب "تهج البلاغة" الذي جمعه الشريف الرضي (ت ١٠١٥/٤٠٦) ونسبه للإمام علي. ووظيفة الإمام الحاكم أن يعمل على نشر العدالة بالمعنى السابق ذكره وأن تكون العلاقة بينه وبين الرعية قائمة على الحب المتبادل. والييك وظائف الإمام كما ملخصها ابن مسكويه (٩):

"والقائم بحفظ هذه السنة وغيرها من وظائف الشرع حتى لا تزول عن أوضاعها هو الإمام، وصناعته هي صناعة الملك. والأوائل لا يسمون بالملك إلا من حرس الدين وقام بحفظ مراتبه وأوامره وزواجره. وأما من أعرض عن ذلك فيسمونه متغلبا، ولا يؤهلونه لاسم الملك. وذلك أن الدين وضع إلهي يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى. والملك هو حارس هذا الوضع الألهي، حافظ على الناس ما أخذوا به...

ويجب أن تكون نسبة الملك إلى رعيته نسبة أبوية ونسبة رعيته إليه نسبة بنوية، ونسبة الرعية بعضهم إلى بعض نسبة أخوية حتى تكون السياسات محفوظة على شرائطها الصحيحة ... "وعنايته برعيته يجب أن تكون مثل عناية الأب بأولاده، شفقة ومحبة وتعهدا وتلطفا خلافة لصاحب الشريعة (صلى الله عليه وسلم)، بل لمشرع الشريعة تعالى ذكره في الرأفة والرحمة، وطلب المصالح لهم ودفع المكروه عنهم وحفظ

النظام فيهم، وبالجملة في كل ما يجلب الخير ويمنع الشر، فإنه عند ذلك تحبه وعيته محبة الأولاد للأب الشفيق" ١هـ.

ويلاحظ أن المؤلف لا يفرق بين الإمام، والمليك، لأنه يبنى كلامه على التقاليد الإيرانية لمالك آله أساساً، ورأى الأغارقة في الحاكم الفيلسوف، والمفهوم الإسلامى لطريقة الإمام -وليس في هذا الكلام شيء من الخلط لأنه هو التعبير الصحيح للتصور الأخلاقى والسياسى الذى لم يفتأ يجسد أفكاره ومثله العليا في خليفة النبى (صلى الله عليه وسلم) صاحب الشريعة، بل خليفة الله (مشرع الشريعة). وجدير بالذكر أن الأمة التى أشرفت هذه المثل تحقق بهذه الطريقة على مستوى التصور الجماعى ما فنده الواقع التاريخى.

وأبرز مظهر لهذا الموقف هو استمرار الرغبة في تحقيق الوحدة السياسية حتى عصرنا هذه - تلك الوحدة الهادفة الى معاملة الجميع بقيم دينية وأخلاقية واحدة، عل الرغم من تكرار القوى الاستبدادية البعيدة كل البعد عن الآمال المعقودة على الإمام باعتباره رمزا لهذه الوحدة. صحيح أن الأمة الإسلامية شهدت على مدى التاريخ عصوراً أحيا فيها المهدي المنتظر (الذى يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً) آمال الجماهير الإسلامية وأذكر في هذه الصدد المهدي الفاطمي، عبيدالله في المغرب، والمهدي ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين البربرية في المغرب، والمهديين المحدثين في السودان والسنتغال. وأحب أن أدرج في هذه الزمرة الزعيم جمال عبدالناصر وهو قائد شعبى علمانى ومع ذلك رفعته الجماهير الى مرتبة المهدي الذى تجسدت فيه الآمال المعقودة على الوحدة. وكانت مقررات الوحدة عند ناصر مقصورة على الأبعاد التاريخية والثقافية للأمة العربية والهدف منها هو جمع شتات الدول العربية التى برزت في الخمسينات كقوميات متفرقة، بل متعادية. وكسب ناصر قنواً ضخماً من النفوة والهيبة بتركيزه في الأمة العربية كل الآمال التى داعبت خيال الأمة الإسلامية على مر القرون.

ويلاحظ أن فشل إيديولوجية الوحدة الناصرية (انتهيار الوحدة؛ بين مصر وسوريا، والهزيمة في اليمن، وحرب الأيام الستة) والمنازعات داخل حزب البعث، وهو حزب وحدوى

يسمى إلى بحث الأمة العربية، وعجز جامعة الدول العربية عن إنهاء الخلافات والصراعات بين الدول العربية- كل ذلك لم يقض على الرغبة العارمة في الوحدة التي خاضت أقدسة العرب والمسلمين، كما أن غيبة الأمل التي خيمت على النفوس منذ السبعينات لم تستطع أن تهبط الهمم عن السعى لإيجاد بدائل تهدف إلى نفس الغرض. فقد ظهر زعيمان؛ أحدهما علماني والآخر ديني- القذافي والخرميني- رفعا لواء الدعوة القديمة- بأساليب مختلفة- لتوحيد الأمة العربية (القذافي) أو الأمة الإسلامية (الخرميني).

وهنا أيضا تعترف برفض الأوضاع، الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية، لايدولوجية الوحدة التي يستخدمها كثير من القادة في الهلاك الإسلامية كوسيلة لكسب الشرعية، أو لتحويل الأنظار عن المصاعب المتزايدة التي يواجهونها. ومن الثابت أن موضوع الوحدة لايزال وسيلة لتمتعة مشاعر الجماهير، وبخاصة المشاعر الدينية. ويلاحظ أن السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ذات الصيغة العلمانية المحضة على اساس النماذج الغربية تدعو الناس إلى مقاومة ورفض السياسات التي تفرضها "الإمبريالية"، وذلك باسم نموذج إسلامي لايتفق مع المبادئ الإسلامية الصحيحة، ولكنه أرفع مقاما وأسمى منزلة لأنه ديني مقدس، وهذا هو الرأي السائد بين الحركات الإسلامية، وبخاصة منذ انتصار الثورة الإيرانية في ١٩٧٩.

والواقع أن الحركات الإسلامية الداعية إلى التمسك بالتقاليد القديمة- والتي يصفها رجال السياسة والاجتماع بالتطرف والأصولية- (العودة إلى أصول الدين كما فهمها السلف) - تثبت صعوبة الانتقال من مثل ديني أعلى قدم جدا إلى ممارسات تجريبية و تبشر بمقرب انهيار كل الحكومات الدينية التي تشلت فيها روح الوحدة. وما يدل على صعوبة تحقيق الوحدة أن القلوب التي هي مركز الوحدة والتوحيد لم تعد تنبض بالوحدة، نظرا لأن الإنسان أصبح مقطوع الصلة بالله، موزعا بين أنشطة متخصصة تباعد بين أحلام الوحدة التي تدعو إليها الثقافة التقليدية وبين الأعمال التقنية التي يتطلبها الاقتصاد الحديث والعلم والسياسة. ولم يهتم مؤرخو المجتمعات الغربية الامنذ عهد قريب

جدا يهتزف ذلك التطور الذي ساق الغرب إلى مرحلة دينية شبيهة بالمرحلة التي مر بها الإسلام، ثم ساقه إلى موقف علماني (لاديني) ذهب فيه البعض إلى حد القول بأن الإنسان فقد السيطرة والسيادة بعد إنكار وجود الله الذي ترتبط به الوحدة والسيادة الإنسانية. وتلاحظ أن التحول إلى العلمانية في العالم الإسلامي يتم في جو من العنف وسينة الغرب على العالم الثالث، كما يتم في جو من الفورات المستمرة والفراغ الثقافي، وانتأخر الاقتصادى، والظلم السياسى. وكل هذا يؤدي إلى إثارة رغبة جماعية عارمة في العودة إلى التقاليد القديمة أى الرغبة في مقاومة عوامل الفرقة، ونظم الأمن والأمان التي توفرها التقاليد القديمة. وتحفظ هذه التقاليد بالقدرة على التجمع والوحدة، وهذا هو السبب في أن النظم الجديدة المفتقرة إلى الشرعية تؤيد المطالب التقليدية التي تسيطر في اتجاه الوحدة ظاهرا، ولكنها في واقع الأمر تزيد من اللبس في فهم العلاقة بين القديم والجديد، وبالتالي تزيد من عوامل الفرقة والانقسام، والاغتراب، مما تشاهد نتائجه في كل مكان في العالم الإسلامى.

والآن نسأل: ما هو مفرز النمو المتجدد للحياة الدينية، حتى في شكلها الصوفى، وحتى في المجتمعات الغربية؟ هل هذا النمو دليل على تعزيز الوحدة الإنسانية الجامعة بين التعاليم التقليدية، والمعرفة العصرية بالوسائل المتاحة لتحقيق هذه الوحدة، أم هو دليل على الانحراف عن القيم الروحية التي أرسى القرآن الوحدة عليها، والانحراف أيضا عن البدائل الثقافية والسياسية والاقتصادية المستوحاة من الروح العصرية؟

الحق أن دراسة الوحدة الإنسانية أمر غاية في الأهمية لأنها تتيح لنا أن نطرح أسئلة جذوية عن وظائف وآثار الديانات التقليدية التي يجب أن نواجه تحديات العصر المتفائلة يوما بعد يوم. ويمكننا أن نلاحظ في العالم الإسلامى اتجاهين في الوحدة التي ظل المسلمون يطالبون بها ويفصحون عنها بلغات مختلفة إلى أن ظهرت النزعة العصرية التي خلقت بعيدا عنهم، الاتجاه الأول هو مخالفة الأشكال الكلاسيكية للوحدة (الأشكال القديمة) كتلك الأشكال التي صاغها المفكرون. ورجال الدين الذين كانوا شهودا على عصرهم، وتجسدت في النظم والفنون. وكل ذلك ينتمى إلى تاريخ بعيد جدا قلما

يدرس فى عصرنا إلى حد الاقتصار على ذكر أسماء المؤلفين ومؤلفاتهم دون إشارة إلى الظروف التاريخية لظهورهم وأعمالهم. والاتجاه الثانى - وهو أخطر من الأول- مخالفة الروح المعاصرة التى ظهرت فى الغرب منذ القرن السادس عشر، ثم أشتدت وتجددت بلا انقطاع فى حين أن الفكر الإسلامى عمد إلى ترديد "حقائق قليلة" موروثه عن المدارس السنية التقليدية، وخالية من المناقشات الحية، والبحوث الفنية التى شاعت فى الفترة الكلاسيكية. وبهذا تم الحفاظ على فكرة الوحدة، ولكن على حساب التخلّى بالتدريج عن المبادرات التاريخية التى تعذرت أو تعثرت فى الواقع بسبب السيطرة الاستعمارية. وعندما استعبدت المبادرة بعد ١٩٤٥ كان الهدف منها استعادة السيادة السياسية، وإعطاء الأولوية لايديولوجية الكفاح.

ولا يزال الأمر يتطلب المزيد من العمل الفكرى والثقافى والتاريخى فى البلاد الإسلامية حتى يتسنى سد الثغرات الناشئة عن هذين الاتجاهين. وبدون تحديث مناهج النقد فى مجال الفكر والمعرفة سيظل التفكير منحصرًا فى وحدة خيالية، خارجة عن إطار التاريخ الذى يخلق الإنسان الجديد. ولا يوجد شيء يستطيع أن يحدد مكان ودور الوحدة فى تفكير الرجل العصرى وعمله؛ فالمعاني القدسية والسياسية، والكمال الأخلاقى، والحب الصوفى، والوحي الإلهى والنبوة، والشريعة، والحياة الأبدية، والروح، والله- كل هذه الكلمات التى غلت الوحدة اختفت من لغة الكلام أو أصبحت تستعمل بطريقة غير مأمونة العواقب فى ثنايا الأحاديث الداعية إلى الوحدة. ولم يبق أحد حتى الآن باجراً - تقييم نقدى لفكرة إبعاد الوحدة عن الدين. وربما لا يفكر أحد فى هذا الأمر لتشغال المفكرين فى صراعاتهم الايديولوجية. وهذا يعيد عن التفكير الغربى الذى رأى ألا يكون للدين دور تاريخى حتمى. ومادام المسلمون لا يعمرون هذه المسألة أى اهتمام، فإن الداعين إلى الوحدة سوف يتزعمون بالمثل الأعلى الجماعى للوحدة، للقيام بأعمال مظهرية. ولكن هذه الأعمال سوف تكون وخيمة العاقبة ويعبده عن الصواب.

إيكاروس المنفى: حول الفن المتجه للتخلف:

جان ريفول

JAN REVOL

يحلو للبعض أن يكون من عناصر ما يسمى في الغرب الآن بالفن المعاصر، التركيبية الإجمالية والإنجاز النهائي لكل حضارة ولكل الأشكال الفنية العظيمة التي تتابعتم الواحدة تلو الأخرى، وأندمجت وتشابهت وتداخلت منذ أن وجد الإنسان وبدأ في التعبير عن ذاته، مثل قطعة موسيقية ذات أصوات لا حصر لها، والتي تعبر دائما للتركيز على التيمة الأساسية والمنفذة في نفس الاتجاه. ولقد ولد هذه الحركة للتطور المحملة بالتناقضات بشكل غريب والمنطوية على المغارقة التاريخية في الوقت ذاته التفجيرات الأساسية في مفاهيمنا وتابعتها وحدتها. وقدم الفن الغربي - على وجه الخصوص - بكل تجسدهات الرئيسية بدءا من الميثلوجيات القديمة وحتى رودان، ومن الرحلة الرومانيسكية* وحتى دوسيه وبيكاسو، متحركا خلال درجات قصوى من الانسجام أو التوتر (رامبرانت، جريا، سوتين) بوصفه الرمز العظيم للاله متجسدا في صورة هيئة بشر. وتشكل حول هذا الرمز عالم كامل يتم داخله إعادة اكتشاف الحقيقة بشكل مستمر كلما نجد الفن تعبيره عنها. فهل فقد هذا الإله وهذا العالم الروح والذاكرة

* الرومانيسك: طراز في فن العمارة راجع في أوروبا في أوائل القرون الوسطى بين عهدي فن العمارة الروماني وفن العمارة القوطي.

فى اليرم الذى كشفت فيه عدسات المصورين - هذا الشاهد المشنوم الدقيق- حدود التجسيد الضيقة جدا؟

وبالرغم من أن من يغمرون ميليت بضوء آخر شعاع من شفق الرومانتيكية مازالوا يصورون الأكثر إنسانية، وأشكال الخصام والأكثر دلالة على الحب ، ألم يمنع نادار Na-dar تحديدنا على كل من كوربيه أو مانييه أو ديجا من تصوير مخلوق ذى جوهر مقدس؟ ومنذ ذلك الوقت حكم بلارجمة على الفنان بالبشرية، البشرية المخالصة، ألم يرغب الفن فى محاولة كل شيء من أجل الفرار من هذا القيد؟ ويمكن التصوير الزيتى- بمزجة العميق للمادة والروح- الإنسان من تجسيد روحية فكرته فى واقعية العالم، مثلما مثل الله طبقا لمفهومه الخاص جدا وفى كل مرة، تكشف أحد هذه الأفكار فى عمقها عن حقيقة الأخرى، إذا احتوى رامبرانت جويما الذى يحرر سوتين الذى يعود إلى رامبرانت، وتشع الصورة الناتجة بهذا الضوء الفريد ، ضوء الكسوف الذى نرىمن خلاله ذلك الشكل والمجهول الفريد، الذى يبدو أنه يمزج وينير من خلاله رمز غامض والمبهم و:زنه يمزج ويسلط عليه ضوء شكل آخر يعود إلى الظلمة: الدليل المزدوج على الصورتين المركبتين لارمز مفرد ، يظهر حيث لم يكن يوجد بال لحظة السابقة شيء سوى الليل المظلم.

وعن طريق فصل المادة عن الروح من خلال مراكمة ثقل ماضى وأقصى داخل حدود إطارها الجامد، ألم تحول عين الكاميرا القاسية، عين الرسام- المستندة إلى اللاتهنائية البعيدة عن المتناول - إلى وضعيه العدسات المظلمة الروح المثانة؟ هل هذه اللاتهنائية المطلقة أكثر من كونها جميلة بصرية، أو سراب ناتج عن إنهاك العصب البصرى وعن قصر نظر حاد وعلى نحو متزايد؟ ولو أننا نتخيل أن قوة الرؤية تقاس بالمسافة القادرة يمكنها بلوغها فيما يتعلق بهدف فعلى معروف ومعترف به من الجميع، فما هو الإلهام الذى نستطيع أن نتطلع إليه الآن من حقيقة غامضة جدا وعرضة لكل نماذج الخناع؟ إن عصى الألوان لا يزيد إطلاقا عن كونه إعلان مؤسف للحقيقة المفقودة. ومنذ عصر النهضة الذى صنع الفنان، أخذ الفنان دائما على عاتقه مهمة مزدوجة تتمثل فى التعبير عن -فاعل الأقدار العظيمة مع القدر الجساعى، وإثراء أحدهما من خلال الآخر. فقد عرفنا

رجالاً أفرغ عصرهم وآخرين أتاحوا لأنفسهم فرصة الاثراء للدرجة التي مكنتهم من التعبير عن عصرهم تماماً، وقد وجد المجتمع الغربى أكثر من مجرد المحاكاة فى شخص الفنان، فهو الشاهد الذى يصارع داخليا ضد هذا الجزء ذاته من الذى يربطه بعصره ويبتته. وعندما يتوقف هذه الصراع، ينتهى الإبداع.

وفى الحقيقة، فإن العالم الغربى قد أعاد اكتشاف الفنان بشكل مستمر بدءاً من القرن الخامس عشر، عندما انتزعه من الفن الجماعى وأحاطه بهالة مهولة، مثلت إلى حد بعيد لعنة عليه أيضاً: "الفنان هو أقرب إنسان إلى الله" وحتى عصرنا الحالى حيث تشجب الميثولوجيا والنجاح الساحق نجاحاً ساحقاً تلك اللعنة. ويعد أن تضخم الفنان بشكل هائل على حساب الإنسان العادى، يتجه الآن للعودة مرة أخرى ليصبح واحداً من العامة، فقد أعاقه التضخم والفرور السريع. فالفن فى الوقت الحاضر هو الجماهير، وقد خضعت لنوع من التوحيد الوهمى بين العام والخاص. ومن ثم يرفض الفنانون، وقد أصبح يرمز إليهم بعلامة جبرية بسيطة أو بالإيماءة السحرية التى تحول نبات البقطين إلى مركبة أن يكونوا كذلك، ولا يعودوا فى حاجة لاستخدام فنهم كتنزيكية من أجل إجازة نظرياتهم بل وممارساتهم أيضاً على العكس من ذلك، تعمل "صناعة الثقافة" كاصطلاح ابتدعه تيودور. أدورنو كنظام يخلق قانون خاص. ويحيا كل من الفنانين والمتلقين داخل هذا النظام، طبقاً لهذا التوظيف، وبواسطته ومن خلاله: وهو تجريد تام ومضحك يؤدى إلى ابتداء واستقبال وهمى (فكل شيء يحدث كما لو كان كل فرد توقع من الآخر شيئاً ما غير موجود ولكنه بالتأكيد لا يجب أن يفقد، وأصبحت روح المتلقى مستوعبة تماماً للفن بحيث لم تعد قابلة لزيد من الاستيعاب. وأصبح الفنان إنساناً آلياً أجتاعياً. وقد بلغ تطور حق الانسان فى الثقافة والإبداع والإدراك والعقيدة بوصفه تجسيداً مجرداً لظلم واسع الانتشار إلى درجة انعدمت معها كل مسئولية وكل مبادره عينية وحلت الوسائل المادية أو التقنية للتعبير الفنى محل العمل. وتحولت الثقافة والذى تقتل هنذا منشودا رغم كل شيء - من مرحلة إلى أخرى تبعاً لتعرجات التسلسل المراتبى البيروقراطى الذى أصبح منتهى غايتها: الشكل والجوهر. ويقوم هذا التسلسل المراتبى بتوزيع الأدوار

والوظائف محتفظا باحتكار الاشارة المجرية الصغيرة القادرة على تحويل أى شيء إلى منتج ثقافى. أليس منظم المعرض أو "المعارض" أكثر قداسة وإبداعا من الشخص الذى تعرض لوحاته، والذى يتحدث بالأصالة عن نفسه فقط؟ إن الشخص المسئول حقيقة هو المؤدى الذى يضع كل معرفته قيد المغامرة وبذلك فهو محظور عليه بالفعل، داخل إطار مسئولياته المهنية، أن يفكر إلى الحد الذى يتطوى فيه التفكير على استجابة ذاتية وهى الاستجابة التى تحضرها وظيفته بشكل موضوعى. ويتولد عن هذا الجبن الجماعى ثقافة "A la Corte" غير منظمة وغير جاهزة، تحول تراثنا إلى منتجات واسعة النطاق محولة إياه إلى صيغ وأشياء عادية وتافهة. ويساهم الفنان تماما فى عملية عكس المسئوليات هذه. إنه يلعب على كلا الوجهين- حيث يلغى أحدهما الآخر- فى هذه الحساسة المبرمجة. وكما عبر عن هذا آندى وار هول بشكل واضح، فإن التفاهة مثالية لأنه لديها ما تفقده ولا تزجج أحدا.

لقد اخترعنا "الإبداعية" أى حالة الخلق الإمكانى والفعلى، لأننا لم نعد نبذل. إذ وصلت استحالة التواصل إلى درجة أن الفنان لم يعد يستجيب لمجتمع لا يطلب منه شيئا سوى صقل مرآة فقدت تفضيضا.

وبرغم ذلك، لم يطمح الفنان يمثل هذا الوضع إلى تحديد الهوية وإلى التخصيص أو أوهايم التخصيص و تحديد الهوية ونفس الأسلوب، تخفى أبهة الفن الرسمى مجرد خدع زائفة، وكمن من المرات استطعنا أن نلاحظ هذا التأثير للمرأة المشوشة- أو حتى المشوشة- والتي تؤدى إلى فن لا يعرض على المجتمع سوى ثغراته أو إلى شكل قاذف عليه أن يحورى وجهها. انه واقع حقيقى للدرجة أنه لكى تستبدل خيلاء الفن الرسمى العقيم فلن نجد أحدا يقترح أى شيء أكثر من نفس الروح الرسمية بدون الخيلاء.

هل سيظل الفن محكوما عليه إلى الأبد بمتحف الموت هذا حيث لا يوجد شيء يشاهد سوى الزوار؟ أليس هذا أسوأ تقدير يمكن تقديمه لعجز الإنسان المعاصر وعزله أو تقشالا مختلط اللامع مصنوعا بشكل رديء من خلال إعادة لصق أطلال شخصيته المحطمة، ونفسه المسحقة؟

وأحلت الأكاديمية الضخمة للثقافة والمجتمع، بمهارة شديدة الحق في أن تكون حراً محل الحرية، والحق في الثقافة حرية التفكير محل الفكر ذاته ومحل الثقافة بحيث أصبح الرأي هو الشيء الوحيد المحظور حالياً في هذا الفردوس، حيث من المحظور أن نحظر وحيث توجد "القدرة على الخيال" ولا يتبقى من الفن سوى بطاقة معلومات أى ذلك النوع من التفسير المنطوق إلى حد أنه يبدو كسلة فارغة. وقد وجد هذه الفراغ شكله وحجمه، بل ونقل جوهره: في المتحف الكبير والسوق الضخم للثقافة، وأولئك الذين يملأونه فكل شخص داخله يمثل شجرة وغابة، وكل شخص يجد هناك- بسبب إيقاع السلام المتحركة- الانحدار الثابت التردى. وكل شخص يتحطم داخل بيئته بدلاً من القيام بدوره. ولا تترك الجماهير المخدوعة إطلاقاً أنها تمنى كل يوم الجدران القوية للنصب التذكاري للثقافة الميتة. وتستطيع الجماهير- مفعمة بتلوثها الفطري للمحاكاة الملثم للهراب القطيعية- أن تتكيف مع هذا الشكل الجديد للاقتصاد المخطط. لقد تحولت الجماهير بعد أن أصبحت حبيسة المتاهة، وبعد أن ابتلعها فم الظلام- تحولت بعد أن تم اجمالها في كيان معمم إلى هوية جديدة وجماعية، وكل فرد يتصور لأن الكلام يوجه إليه- أنه الكلام موجه إليه من شيء ما. وواقع الأمر أن الفرد تتم قولته طبقاً لأرتداد مصطنع ومحاكى فإن الفرد مصوغ هنا طبقاً لأرتداد مزيف من خلال المعالجة الخادعة للدوافع الخفية، معالجة تستيق محاكاة المشاهدين أنفسهم. ويمثل ذلك إجراء بسيطاً من أجل المرافقة المنشودة والتي يتم تشجيعها قبل الانطلاق وبالنسبة لآلة الثقافة، تمثل الثقافة ذاتها مجرد عنصر من عناصر أدائها التنفيذي، أو هي أيديولوجية غيابها الخاص. وبذلك أصبح المعرض بؤرة شديدة القموض، ومفترق الطرق عند بداية ونهاية الدوائر التجارية والتي يشكل منها حلقة مفرغة تماماً. ويمثل دوره الخاص في أنه يخلق حول العمل المتجه إلى هذه المتاهات منظوراً تاريخياً يتسم بالزيف شأنه شأن أى علنية جدلية. إن معرض الفن المعاصر ليس سوى كليشيه منمق، ومكان مهجور تقدس فيه القيم الروحية المفقودة. ولم يعد الفن مركزاً إجمالياً للمجتمع، بل ما يتبقى منه أى تلك الطبقة التحتية من السلوك والأنكار العقيمة والأساليب الهالكة. تعرض الفالهيبة العظمى من المزارات العظيمة المكرسة للفن

المعاصر في كل مدينة كبيرة، نفس التركيبة الاجتماعية لامتنال الحاضر، وكلها قابلة تماما للتبادل بين طرف وآخر في العالم الثقافي. والنتيجة الوحيدة الأكيدة لذلك هي عدم الاكتراث. فالمعارض تستقبل التجار وتمنحهم خلية معمارية، أو ختما أو صورة لتمثال أو انعكاس لانعكاس، أو نسخة من نسخة أعيد نسخها بلاحود. إذا أصبح الفن فعليا - ترفا بلامعنى، أو مجردا من المعنى.

إننا نصل الآن مباشرة إلى عصر التقييم المكثف والتلخيص الشديد. إننا ندفع - ويسخا - شديد - ثمن الوعي الذي اكتسبه الفن لذاته. فقد جمعنا حولنا الأدلة على عظمة الإنسانية. ونحاول أن نخلق نوعا من التدرج المراتبي داخل إطار ثقافتنا لأكثر المراكز الفنية تنوعا واختلافا. ولقد ضحينا بذلك - بصورة متعمدة بالنشاط اللاوعي الفعال الذي يلدح المبدع تجاه الوحدة والانسجام من أجل النزعة الانتقائية وتفرق المفردات الذي يؤدي بشكل حتمي إلى التكرار والقولية والتهوين من شأن القيم. ويتعذر الآن فصل الفن عن هذه الكم الهائل والمتعلم على الفهم من العلم والأدب والذي يفترض أنه يعبر محتواه ومضامينه ويحدد أنفسنا اليوم أمام كم لا يستطيع أن نلاحقه من المعارض والمعالجات الموسوعية وهو أمر أكنه خطورة بما لا يقاس من التسلسل الزمني المتداخل فكل شيء يبنى على أساس نظام من التناقض ويقال لنا أن القوة الخلاقة للمبدع تقاس بمدى قدرته على رفض التاريخ. ولكن لا يمكن فهم النتائج الحاصل، مهما كان تافها بدون عون التاريخ، إذ أن أهمية إحدها تتناسب تناسباً عكسياً مع تهاة الآخر ولا شيء أكثر إزعاجاً وزيفاً وجدياً من تلك الرغبة في خلق عمل فني أو جمالي بدون حكم قيمي وبدون تضمين ذاتي، أذ أن أحدهما مستحيل بدون الآخر. إن دوح التكديس هذه التي تشتت هي النقض تماما للوعي الذي يجمع ويوحد ويبني. فقد حل محل الدوجماتية التقليدية الترق الشديد للأسلوب الفخم الذي يحاول - نتيجة للإلتقار إلى القدرة على كشف أغوار ماهو روي - أن يغطي النطاق الدنيوي الأوسع، من خلا التركيز المباشر. وتهدف مثل هذه الأعمال الفنية بواسطة عسمة "الزوم" والفلاش والزوايا الواسعة، إلى الحداد بشكل مستمر، مثل تلك الصور الجريئة التي تجعل بيويروج تبدو وكأنها في مواجهة

مرتحاتر إثر إنها تحو منظورات الرؤية اليعيدة السابقة إذا أنها ترغمتنا بشكل مستعر- من خلا مناورة مأكرة بالإشارات والصورة الشفافة- على ألا نعيد فحص القديم من خلال إبطال الجديد، بل على أن نغفل العكس وهو أمر مشير للمسخرة ومشوه لرسالة الفن التى تتمثل فى تخليد وحدة الانسان على مر التاريخ.

وبهذه الطريقة، نكتشف تباعا تلك الفكرة المخيفة والهائشة على اليأس والمتعلقة بالمساهمة فعليا فى ثقافة ميتة وبأننا أصبحنا مجرد الورثة الباقين للمنتجات السالفة لطاقتنا الإبداعية الخاصة- تلك الطاقة الجمعية التى تمجد التسلسلات المتعاقبة للنضج التاريخى العظيم- تماما مثلما يعد المصريين أو المكسيكيين أو الأفارقة أو الهنود أو الصينيين المعاصرين الورثة الباقون لحضارات أنجيت Angkor والكرنك والياكشيلان Yaxchilan والتويتيهواكان Teotihuacan والريسيهوليس Per- sipolis وأضرحة مينج Ming tomb. ولو أننا نحن جمهور وفناتين الغرب - قصرنا تلك الدلائل على عظمة الإنسان على أنفسنا وبمثل هذا التهور، ألا يكون ذلك بسب وعينا بأننا نعيش إحدى تلك الفترات التى تعقب احتضار الثقافة التى يبدو أن الفن يريد فيها إلى الطفولة كنتيجة للتأمل الذى لا ينتهى فى أوثان الأصل الوهمى؟ وفى الغرب مات الفن الشمعى مع الناس حتى فى الوقت الذى كان يولد فيه هذا الفن الحديث، لا يمكن وصف الأعراض التمهيدية دون الإشارة فى نفس الوقت إلى علامات الذبول. وإذا كنا نشير دون توقف الى عهود الماضى العظيمة، فإن مرجع ذلك هو أننا وصلنا إلى نقطة طغت فيها أقدم الزخام فى العالم الى أكثر الطبقات سطحية فى اللاوعى الجماعى.

حضارات أخرى: أفريقيا وجزر المحيط الهادى:

إننا نشيد واحدا تلو الآخر- كمتحررين بارعين من الأوهام- بأنبعاثات ماضى يحلو لنا أن نراه وقد وضع فى خدمة رغبتنا فى أن نكون ورثته. وتشوش الأعمال الفنية لكل العصور بسب تصور بيئاتها إذ لم يعد لها قيمة حقيقية فى ذاتها
ألا يدل بيع أحد أعمال فان جوخ مثلا - أو رامبراندت- مقابل مبالغ ضخمة جدا

على أن المال أصبح أكثر تجريدًا من الروح؟ وحوصرت تلك الأعمال الآن بذلك الإلحاق وبالتجريد الشديد، متحولة إلى تصور شديد العمومية إلى نوع من الحماية في مواجهة التجربة الحياتية. إن الإنسان المعاصر يحاول أن يحور ذاته في ذلك التصور العام خلف الحقائق الحية. إنه يحاول أن يوجد ذاته مع ذلك المدلول الصالح تمامًا لتصوره. فهو ينزع نفسه من حاضره، محوًا حياته إلى تجريد حيث تتلور. ويصرف ذاته عن ذاته بدلًا من اكتشاف الخصب داخلها. ومع رغبته في تضييق ذاته، فيما يتعلق بالماضي، يكف عن تحقيق ذاته في الحاضر.

إننا نستدعي من ذلك الماضي الكفاءات القاصرة من أجل إسداء العون لكفادتنا الذاتية فمن - في عصرنا هذا - لا يمتدّد أنه يعرف كل شيء. عن فن وحضارات إفريقيا السوداء؟ بل ولم تنجح تجديبات هذا الفن المتعددة بأشكالها المتنوعة ولا عجلة التطورات السياسية في إزالة هذا الكليشيه الخاص بالحضارة البدائية والفن البدائي، كما لو كان المفهوم التقني للتقدم الذي نملكه في الغرب، هو المفهوم المشروع الوحيد. وكما لو أن إخضاع الشكل لم يتم بفضل هؤلاء الفنانين الذين لم توجد فكرة الفن لديهم. وقد حافظ ذلك الجاهل المطبق، وهذا الارتباك المزمّن في العقول الناشئة بكل قوتها واكتمالها، بطفولية أو عدم نضج ولفترة طويلة، على الفن الإفريقي، كاملاً الوضع الخاص الذي احتله في المقاييس الخفى للقيم الروحية.

ويرتبط الفن الإفريقي، مثله في ذلك مثل فن جزر المحيط الهادى، بروح السلالة والأشكال الاجتماعية وموارد الأرض ارتباطاً هو من الخصمية بحيث لا يمكن اعتباره تعبيراً عن بعض الجماليات السلبية. ويمثل هذان الشكلان من الفن، هذين العالمين ذاتهما، القارة السوداء والحضارة البدائية، حيث خلقتا، طبقاً لمذهبهما الروحي، صورة للإنسان مقعّة بالمدلول العام، صورة لا تثير الشك ولكنها إحدى المراحل وأحد الثمرات الناضجة لفن سحيق وقد ذهبت أبلى غاورو Elie Fauro إلى أن فن إفريقيا السوداء قد سبق الفن المصرى وجاء بعده، لكن الفن المصرى مثل وحده أكثر أشكال الفن الإفريقي نجاحاً ورسوخاً. وعلاوة على ذلك فأننا، لا نستطيع أن ننكر الدور الذى لعبه اكتشاف

الفن الأفريقي - أو على الأقل الاعتراف به في تطور الحساسية الحديثة. كما أن وظيفة الاجتماعية والدينية المزدوجة - أو حقيقة أن تعبيره الغامض وأغاطه الأسلوبية الشكلية تنبادلان وساتلها بشكل دائم تشمل ضمانات التوفيق الفعال بين الأنساق المختلفة للفن وللحرف، دلالة على أحقاب الأنواع الكبرى. وقد أقرى فن النحت - الذي يظل أعظم تعبيراً عن العالم الأسود - عن طريق فنون الجسد: تصفيف الشعر والوشم وما إلى ذلك. وفضلاً عن كونه عملاً من أعمال استحضار الأرواح، فهو ينبع أيضاً عن رغبة إبداعية. فالتعوذة تنشد وتجد شكلها، بينما تصبح هي ذاتها رمزاً وتحقيقاً لما تتضمنه، ومن هنا تكتمل الدراما التي توجه كل إبداع.

ويشظق نفس الشيء على فن النحت في جزر المحيط الهادى وسواء كان فن أنعمة وأصنام إيرلندا الجديدة - الشبيه جداً بأسلوب هنود شمال أمريكا - أو السرخس الشجرى في نيوكاليدونيا والتماثيل الضخمة في نيوزيلندا، فقد تطور بين طرفين نقيضين: الاستحواذ الإيماعى - عى والصنف الديناميكى للأفارقة السود، والقوة المأساوية والقموض الجامد للتماثيل الضخمة بالجزر الشرقية. ولا تكفى النظرية الكانتية* عن اللهر التي تهر تحليل الاتسجام المصارى عن طريق التحرير الفردى للطاقات - لتفسير جذور أو طبيعة هذه الدورات الضخمة من الإبداع الجماعى التي تنبع بشكل مباشر من المعتقد الدينى. وتمثل كل تلك الفنون، التي تصمم على تسميتها بالفنون البدائية، تعبيراً عن ميثاقين قيا أولية. وترتبط آلهة جزر المحيط الهادى بفانيتها الأصلية مثل ارتباط عواصم الرومانيسك، لنظام وروح غاباتها الحجرية، أى الكاتدراتيات. فالتماثيل ينسب من جذع الشجرة، متخذاً في البداية شكلاً طبيعياً ومجرداً وخيالها. ويبقى شجرة في وظيفته الأساسية من حيث كونه عموداً. فكل شيء مفصل، ولا بعد الجذع هيكل أكثر من كونه إطاراً أساسياً، ويوقع كآبة في النفس بكل حجمه وثقله. وهو قبل أى شيء عبارة عن جذع عمودى يوجه التماثيل المنهق ويحدث التحول في حقيقة الامر.

* نسبة إلى الفيلسوف الألماني (كانت)

عندما يفرض المظهر الإنساني وجوده الساحر على المجموعة الزخرفية، والذي لا يقل ثراءً من حيث دلالاته عن الأمساخ الرومانيسكية الضخمة أو الميثولوجيا الأسبوية المعقدة.

ويبقى هذا الفن قبل كل شيء، فنا دينيا يستجيب لتنسق المعتقدات الأخلاقية بمجموعة من العلاقات والأشكال التي تستمد إلهامها من احتياجات الروح وموارد الأرض. ولأن هذا الفن ولد في الغابة وتم دعمه بالتحامات المتوافرة فيها يحتل هذا الفن موقع القلب من عالم خرافي مسكون بأشباح الموتى وأرواح القوى الطبيعية. وتتمحور وظيفة الثنائية الاجتماعية والدينية، وحقيقة أن تعبيره الغامض والتزيين المرسوم أو المحفور تتبادلان وسائلهما باستمرار تتمحور تلك القوة المتناسكة تلك الفعالية المتوازنة بين الأشكال المختلفة لكل من الإبداع والحرفة، والتي هي علامة على العصور العظيمة. ويكفي أن ترى العلاقة الحميمة بين فنون الجسد والفنون النافعة التي نصفها بالتعبير السيء: الفن الوثيقي، والأعظم تعبيراً عن العالم الأسود أي نعت التماثيل.

وبصرف النظر عن بعض الجيوب المعزولة عن التطورات المنطقية والمتجانسة، ليس من السهل خلق نظام أو نسق من هياكل التسلسل التاريخي الزمني لأفريقيا ولعلم الأعراق البشرية الخاص بها ومع ذلك تسمح لنا مجموعة هائلة وبمتازة مثل تلك المجموعة التي قدمها دومينيل De Menil، أن نرى إلى أي درجة يبدو فن إفريقيا السوداء- البسيط والغريزي ظاهرياً معقداً ومتنوعاً وإلى أي مدى تدعو الحاجة للأنثروبولوجيا لكي نفهم الجدور والتطورات والتحولات المتعددة وتحقق المخلوقات الغريبة والمبهمة نصف إنسان ونصف طائر- المكتشفة في zimba، كشافة في الشكل وفي الأسلوب أثارت الرهبة والذهول لدى المعاصرين حتى على الرغم من أنها تسبقها تماماً.

الهند:

قد يبدو لنا الفن الهندي اليوم- منذ أبراج سانشي Sanchi البوذية الأولى وحتى منمنمات الفترة من القرن السادس عشر إلى الثامن عشر- اختصاراً خاصاً وأخذاً لتاريخ وتطور الفنون منذ نشأتها المشتركة في التناهبات الكبرى للحضارة أو بهارة أخرى

المركب الاجمالي. لتلك الأشكال الأولية لتعبير بذائبي يشملها كلها فى واقع الأمر . كما نرى أيضا الميمو دراما Mimodrama الأصلية المؤلفة من ودى مبدعة رائعة، بينما يمتد الديكور المعمارى إلى إيقاع الإلهام الصوفى العظيم.

ولا ينفصل فن التحت الهندى- حيث انبثقت الأسماخ متعددة الأشكال من الخدس الصوفى بالتحول الكونى- عن مكانه وعالمه الذاتى الخاص ، أى المعبد. وينسجم كل تمثال وكل إيماءة أو شكل سواء مقعر أو محدب مع الإيقاع العام المتعلق بكل معمارى والذى يقصد به تعزيز أو تمديد التهادلات العضوية وتظهر أهمية المناظر الميثولوجية- وخاصة الجنسية منها- بشكل أكثر مباشرة وكثافة عند عزلها، ولكنها تجرد من صداها الأوسع من فخامتها الحقيقية أى من سماتها الاحتفالية الصاخبة والمحمومة . وعلاوة على ذلك، تكسب مناظر أخرى فى قداستها ووقارها ماتفقده فى القوة الكونية، (ينظم الفن الهندى رواية ذات صور حية وضخمة حول الوجود الصوفى ليوذا) بعضها يبدو لنا مثل أعياد ميلاد المسيح وعيد البشارة وأعياد الحصاد الصاخبة. إننا نرى فترات الازدهار قبل انشقاق عصورها، الأساطير المسيحية والإنجيلية رائعة الجمال، حتى لو أنها انتقلت فى تناغم بالغ وتذكر دائما أساطير الكتاب المقدس، ولكنها أساطير كتاب خال من الغرور من الغرض، حيث لا ينشد توازنا شكليا أكثر من تناغم تطور الفن التشكيلي داخل إطار معمارى. وقبل الميلاد بقرنين انتهجت النقوش قليلة البروز لك من بارهوت Bah-thout وسانش Sanchi الواقعية الصوفية، مصورة الأسماخ المتجهمة وشياطين الجن المنذرة مستخدمة الأساليب اللاعقلانية للأشكال المشوهة الخاصة بالعصور الوسطى المسيحية وفى كلا الحالتين تحدد الحركة المتطابقة للبلورة الجماعية والأرواحية* للمفاهيم وأسرار الحياة، نفس الطبيعة المتفجرة والعنيفة للأشكال، نفس النقوش المتحدة المركز للمساحات المعبرة، نفس إيقاع الارتجال المحموم والنظم ومع ذلك وبالرغم من التناظرات الواضحة فإن الروح الهندية، بتقديسها الحسى الطابع للكون، مختلفة اختلافا عميقا. انها تستقر كلية فى الوحدة المشوشة للمعبد الضخم، والمحفورة فى مادة تنبسط وتتمد

* أرواحية: أى تعتقد أن الروح هى المبدأ الحيوى المحرك للكون.

من تفجر العبقريّة الحسية. وقد حملت قوة الإنحاء الجسدى - والتي لا تستطيع حتى رسومات روبنز Rubenz، بحرارتها شديدة الإيحاء أن تساويها - من شكل إلى شكل، ومن قمة البناء الأثرى الى قاعدته بالانقياع الموسيقى، كما لو كانت تطيل علاقاتها وانسجامها ورحلاتها فى المدى وأيضاً فى الزمن.

وفى القرون الوسطى كان العالم الغربى متديننا جداً وقلقاً جداً، ومشغولاً بكرة الموت والجحيم حتى لا يلعب الجنس البشرى ولا يعاقب. ولا يوجد ماهو أكثر غموضاً وأقل تدبناً فى هذا الخصوص من الفن الهندى. ولاتألف الطقوس الشهوانية العريضة التى تشير وتنفخ به الحياة منذ أولى الأبراج الهذبة لسانش Sanchi (قرنين قبل الميلاد) وحتى المعابد الضخمة لوجها Gupta وسلالة ما بعد جوجها (منذ القرن الخامس وحتى القرن التاسع بعد الميلاد) - الموت ولا تخافه، بل تنغمس فيه لقد اكتشف الهندى من خلال تأملاته الخاصة بالموت، القدرة على الاستمتاع الروحى بالأساطير المشنومة والمتسمة بالمبالغة الحمقاء والمخلّة على الأرض بنظام الطوائف اللا إنسانى. وتشجع فكرة الحياة والموت نفس الأشكال المتطورة بشكل شهوانى بل ووحشى أحياناً - ونفس الصور الديناميكية والمشاركة عادة فى نفس الرمز: رقص كيفا Civa الذى يخلق ويدمر العالم، أو الإلهات الغاضبات الرهيبات اللاتى تمنح الموت والسعادة. وباتفاق تلك الآلهة من أعماق الروح الهندية الأكثر عمقا والأكثر غموضاً (ولكن أيضاً تلك التى أثريت بشدة من خلال الصوفية الدائمة للبراهمة تصبح قريبة من الآلهة الأرتكية*، الكتيبة بقدر بعدها عن الصور الرومانيسكية للجحيم والحكم الأخير. وتتمثل إحدى المعجزات الخاصة بالفن الهندى فى المشاركة المستمرة فى الشعر الفنائى والنشوة الصوفية ورموز وصور كل من الخصومة والموت من خلال توحيد الجواهر والشكل. وتظهر مجموعة من الآلهة المتناقضة والمعادية لبعضها البعض (ولكنها متكافئة) فى مواجهة بيئة بوهيمية فى ميلاد مستمر. ويتضاعف الشكل المنهق لهذا الأسلوب ويتكرر بلا كلل ولا خطأ، بحيث

* الأرتكية: أحد أفراد شعب مصدن حكم المكسيك قبل أن ينتقها الأسبان عام ١٥١٩.

يبدو كأنه منبثق من لانهائية ذاته. وتتحد أشكال ورموز جديدة في موضوعات مماثلة. وباستطاعة كل رمز أن يعيد نفس دورة التحولات الروحية والصور الشكلية. ومن الصعب أن نتحدث عن التوازن التشكيلي مع الإشارة إلى تلك السيفونيات الباروكية* المحيرة المشحونة، والتي تمثل أعظم علامات هند القرن الوسطى. وعلى خلاف المعبد المصرى والذي يمثل كتلة محكمة ترمز في عموديتها إلى الناسك والإنسان المستقيم لا يوجد شيء هندسى هنا، فكل شيء مزدحم بالإيقاع. فالتفاصيل يتم تصورها ولكن كتوظيف للكل المعاصر، الذى لا يظهر هو ذاته أي شكل عمودى. ووجدت هذه الحركة الشاملة اكتمالها ووجدتها المتناقضة في عدم إمكانية التنبؤ بها وقى سحرها الأثرى والمؤثر. ومع ذلك يتم تحقيق أسلوب متميز من خلال مرحلة وسيطة هي التماثيل الشعبية والنحت البدائي على الخشب، حتى المرحلة الماورية Maourya (أربعة قرون قبل الميلاد) وهي المرحلة التي حافظت على تطور هذا المنطق الزخرفى البديع والقائم على الحركة وعززت استمراره. إذ امتد هذا الأسلوب، بدون تحلل، إلى إيقاع السيفونية الجماعية منذ آل تفرش ماوريا Maourya وسانش Sanchi وحتى سلالة جوبتا Gupta في مستهل القرن الوسطى. وقد عبرت بشكل أقل عن الإنسان في قمة ذاته وبشكل أكثر عن الإنسان المنغمس في وحدة الوجود الاجتماعية. كما أفسحت المجال أمام الحركة الشعرية الغنائية الفصيحة التي خلفها الوجدان الميتافيزيقى للكون. وتطور الأسلوب الإغريقى- البوذى لجاندارا Gandhara موازيا لهذا الخط، وعلى هامشه وهو ينسجم تشكليا مع وحدة الكلاسيكية اليونانية. كما أعلن هذا الأسلوب الهجرة البوذية إلى فن Khmer والعزلة الهائلة لفن النحت الصينى. ويبدو أيضا أنه إيلان بأسلوب درافيديان Dravidian، وهو الرمز الأخير للروح الهندية (القرن العاشر بعد الميلاد)، حيث حررت التماثيل فيه من غلالها التقليدى الضيق، وتجاوزت إطار النقش والمعد. وانسلخ فن النحت بشكل قاطع عن الروح التصويرية التي حكمته حتى ذلك الوقت. فقد

* الباروك: أسلوب في التعبير الفننى ساد في القرن ١٧ وخاصة وهو يتميز بدقة الزخرفة وغرابتها أحيانا وباصطناع الاشكال المتحرقة أو المتورقة في فن العمارة

أفسح صخر الشيسيت الأزرق أو الأخضر وحجر الجير الشبيه بالمرمر والطفلة الحمراء والقرنفلة والهازلت الأسود أو الرصاصى الطريق إلى البرونز، وأصبحت الحسية نادرة وأقترحت من الصيبانية، وفقد الشكل فى قوته ما اكتسبه فى نضارته وحال برونز درافيديان Dravidian ، بشكل فردى ومنعزل عن الأساليب الزخرفية القوية التى دعمت المجموعات النحتية للمعبد، تحقيق إيماءات غير مرئية واستغرق فى مواقفه. وحل ميل أبيقورى الى المتعة محل الهوس الدينيسوس المقدس. وكان على المنمنمات بعد أن أصبحت محملة بكل الحسية السخية التى نسقت صراعات وعشق الآلهة أن تنقل إلى إسالم ألف ليلة وليلة ما قبله إسلام الهجرة إلى جاندهارا Gandhara تلك الزخرفة الفنية بشكل رائع بالصورة التى استوحى العالم الإسلامى منها مصادر تجريده وأسلوبته الشائنة. ومن خلال الأرجوانى والأزرق الغامق والبنى المخملى والذهبي المشع ومن خلال اتساع البحر والسماء وارتعاش النبات القرنفلى ومجموعات الأرواح الفضفاضة اللامعة، أعاد الرسامون وفنانو المنمنمات الحياة إلى السحر الضخم الذى دفن فى الأماكن المقدسة. ومثل هذا نهاية مجد الآلهة، وأفسحت التركيبات الضخمة الطريق للأعمال المفردة.

هجوم الخط:

يتسم كل ما يأتى من مكسيك ما قبل كولومبيا- المايان أو الأزتك- بطابع استحواذ فن العمارة والنقش والانسجام الجماعى الذى يستوعب تلك الأجيال من الآلهة اللا إنسانية والكثيية. كما أتى فن كاتدرائيات فرنسا فى القرن الرابع عشر بتحد شامل للتعبير الرمزي عن اللاتهاى وقد تزدى الحركة العمودية- المولعة بتذكروهايم بابل- إلى انهيار، كما فى حالة Beauvais. وعلى أية حال، فهى تصور بهجمها الأفقى وهذو مدافقتها (التي تعمل كقاعدة) وجهة نظر متسقة تماما. وتحاول كل حضارة فعالة. من خلال استحضار الموت- أن تسمو فوق الوجود المادى وأن تهمد صورة ذاتها التى تبدو مجيدة بشكل مضاعف، فوق تحدى واعتراض الزمن. وفى البداية كانت الأرضة الملكية تتمتع بميزة الخلود تلك، كما لو كانت محنطة. ففى السرداب الذى يدفن فيه القديس وينيس وحده، حيث يتحرك الضوء بشكل إيقاعى فوق الكتل، من الممكن متابعة

التحول من السطح المستوى إلى الشكل، ثم من الشكل النموذجي إلى الشكل الباروكي. ولاتمتنع الأعمال "المجددة" المتأخرة الخاصة بالقرنين الرابع عشر والخامس عشر لهذا "الاحتياطي"، وهذا الجلال المحفوظ، فهي تكشف صيغة فنية حيث استمر أوليفير براس Olivier Brice وحتى جريستر Gristo في محاكاة كل مجموعات الأضرحة الفارغة. وعادة ما تحتفظ أبشع مظار فن الأرتك أو المايان، والمؤسلب بشكل حاد، بالاتساق المتكلف لتحويله تبحث عن شكلها وتجده. ويصبح هذا الشكل حينئذ رمزا وتحقيا لما تستدعيه. وينطبق نفس الشيء على التماثيل الرومانيسكية لكل من المسيح ومريم العذراء. وفي القرن الرابع عشر، ينشق من وجوه كل من مريم العذراء والقديسين يمثلون رجالا ونساء حقيقيين أكثر فأكثر، أول صور الإله بوجه آدمي، والتي سوف تجسد الفن الاوروس بشكل عملي حتى اكتشاف رسم المناظر الطبيعية. ولكننا لسنا بصدد أعمال منعزلة، كل منها يستحق قدره. فالعقيدة الجماعية محددة في كل وعي مؤهل لإحيائها فقد تغفل الإنسان في التاريخ الديني وجعله تاريخه الخاص. فما الاختلاف الذي يحدث لو أن الصورة وقعت باسم مانعها؟ هل كان الفنان مجهولا تماما لأنه مجهول بالنسبة لنا بعد ستة قرون؟ هل كان مجهولا بالنسبة لجيرانه الذين جسد من أجلهم الواقع الروحي تخبرتهم المشتركة يوما بعد يوم؟ لم يعرف الفن حتى ذلك الوقت الاستوديوهات المغلقة، تلك الأبراج العاجية التي خنقته بهبطه فقد امتثل للدوافع الكبرى للمجموع، ومشاركاً في الايقاع الشامل الذي وجه التحولات الاجتماعية وثروات المدن والذي نظم المعارض الدولية الأولى الضخمة، والدوائر التجارية بطول الرن والراين بل ويطول القناة الانجليزية على الرغم من الحرب الخارجية.

الحاضر الماضي:

ظل فن النحت الإفريقي محافظا دائما على ارتباطه بالشكل "المسكون بالأرواح" وهو الشكل الملتزم بالطيور السيئفرو الضخمة المشبهة بالإنسان. ويعتبر مثل هذا الشكل استحضارا وممارسة للرغبة الإبداعية في أن معا. إذ تبحث التحويلة عن شكلها وتجده، بحيث تصبح هي ذاتها رمزا وتحقيقا لما تسحضره.

لكن لماذا يجب علينا، لكي نعود إلى سياق مجموعة دومينيل * Demenil، أن نمر أولاً من "طوق" المعارض الحديثة وأن نعانى اجتياز الرمز الكامل تقريباً للمصحراء الثقافية؟ ويتمشى محتوى معرض "سبيس زيرو" * Espace Zero تماماً مع اسمه من حيث أنه يشكائر ويكبر فقط بفضل تكراره اللامحدود، ومن حيث أنه يستحق ومنذ البداية كل شخصية وكل مبدأ للواقع مؤكداً لكل من الإنسان والفن على قفاهتهما بإسم العقلية السامية التي لا تجد شيئاً تبرره غير غباء العقل البشرى، الذى يتوق لجعل نفسه هدفاً للسخرية مع كل الإجلال الذى يستحقه هذا الحشو الثقيل.

لعل ستقدم الطليعة الفنية والمشغولة بالانعكاس التاريخى - فى الأزمنة الأفضل - برحلة الذهاب بالعودة إلى أرض الأساطير؟ من الواضح أنه ليس هناك عودة، وأن حرية الحوار مع النموذج البدائى قد ذهبت مع كل هذا الانتاج الضخم للآلات المبهرة، التى سرعان ما تحولت إلى قصاصات فيلم تليفزيونى والتى توجد فقط لكى تخلق حجاباً ساعراً فى مساحة وزمن الإهداع الراهن وغير الضرورى. ولم تعد الآلات تفعل شيئاً سوى استخدام ذلك المبدأ الذى يحطم صورتها ذاته.

صوت الوحدة خرس السخرية

عندما تهبط الجهود من أجل ابتعاث الحضارات المتنوعة لكل للهند والصين وأمريكا ما قبل كولومبيا، أو عصور الرومانيسك أو العصور المسيحية القوطية وقد ظهرت معارض من هذا الطراز بانتظام على مر السنوات العديدة الماضية، يبدو الحيز المستخدم عادة مضحكاً بالمقارنة مع ما يقدمه وما يحتويه. والواقع أن بعض الموضوعات الرئيسية تكفى لكى تجمع القوى الفعالة فى الحضارة الميعة، مذكرة إيانا أن جوهر الفن هو الحياة ذاتها عندئذ نستطيع أن نقدر إلى أى مدى يهيمن تأثير التراث المشترك المعقدة والنزعة الإنسانية على عالمنا الشخصى الصغير، والصغير جداً. ومن الواضح أن إنشاء متاحف الفن المعاصر قد اختفى طابعها رسمياً على عملية الانتقال من التراث المشترك إلى كليشيه مشترك: عالم ميت، أو التعبير النهائى عن عدم التحقق. ألا تفقد الوحدة الإنسانية ذاتها التى تكمن فى انسجامنا مع الكون، أكثر فأكثر فى هذه الفجوة الممتدة

* مجموعة دومينيل، من مقتنيات متحف جنديد فى هوسغون.
* سبيس زيرو: معرض أقيم فى Grand Palais بباريس عام ١٩٨٢، وعرض له جزء كبير من المجموعة.

بين ماضينا وحاضرنا، إلى اللوحة التي أرغمت فيها أصوات الصمت أن تصبح خرساء؟
 أن التحولات الجديدة في الفن لا تتجه إلى شيء أكثر من الحرس، وخاصة في التصوير
 الزيتي - أكثر الفنون فردية، والذي فصل ذاته عن كل شيء يشكل جوهره الفعلي.
 ويبدو الفن وقد جرد من الجوهر لأن الجوهر الحقيقي للإنسان عاجز. إننا نقرن ذاكرتنا
 بصيغة الماضي لأننا فقدنا أبعاد الفرد، وأبعاد احتياجه للتجديد، وقدرته على الاستباق.
 وتستنفد الإنسانية الآن ذكرياتها لأن الإنسان نفسه مستهلك ومستنفد. إنه يلجأ إلى
 الماضي الذي يبدو حينئذ نظاما مغلقا، لم يعد يحتوي وهما، أو أي ذرة من الواقع، ذلك
 الواقع الذي نهرب منه مثل أنفسنا، في طقوس رمزية زائفة وتتحول بشكل منتظم إلى
 هدف رمزي إننا نلتفت - بحنين مطلق للماضي إلى روح المغامرة - إلى الرحالة ورحلاتهم
 - والتي تكشف لإنسان النهضة وجوه ذاته التي أدركها بالفعل، ويستحثنا مراكز بولو
 الآن أن نعيد اكتشاف ما فقدناه بشكل مستمر. ويبدو الأمر أن أحدا لا يجرؤ، في مواجهة
 مثل هذا التوكيد الهائل على الحرية والخصوصية، على قياس الإنجاز الحديث الذي يضع كل
 من الهندي والمصري والمكسيكي المعاصر - في مقارنة مع ماضيهم - وبشكل متعذر
 تغييره، على الجانب الآخر من نهضة مقضى عليها.

اختيار . ياسكالي* مضاد:

في تلك الأزمنة، التي كان الرسم فيها محببا، لم يكن من الممكن التحديث عن الفن
 والفنانين دون مواجهة ذلك التصور المساء استخدامه الذي يتخذ كل من الفن والفنانين -
 ويوافقون عليه داخل ميكانيزم اجتماعي يتجه إلى خفض كل شيء إلى نفس المستوى،
 بما في ذلك النجوم التي يخلقها لهذا الغرض. وفي ضوء هذا المنحى تصبح الإبداع في
 الفن أهمية لا تزيد أو تقل عن أهميته في الأنباء الحديثة الراقية أو أعمال الاستعراض.
 ليس هناك شك أن باستطاعة إنسان عام ١٩٨٧ أن يرى كجزء شائن في ذاته، هؤلاء
 الفنانين الذين يصرون على اتحواء المجتمع الذي لا يتقبلهم سوى بقدر سخريته منهم ولقد

* شياسكال، (١٩٦٣ - ١٩٦٤) رمان وفيلسوف وكاتب فرنسي، وضع قانون تعادل السوائل المعروف
 بـ "مبدأ ياسكال"

أصبحت هذه السخرية نعا من العملة المتداولة: أنت تسخر منى، إذن أنت تنفع لى. وقد صور هيجل الميكانيزم المعتيد الذى قاد الغرب إلى هذا المأزق المزدوج أسلوب حياة لا يطاق يؤدى إلى فن غير محقق. عندما يعمل مجتمع بأكمله ضد ذاته بهذا الأسلوب، ينحصر مجال الفعل بشكل سريع وغنيف، ويرتفع مستوى الضجة فى المقابل. وفى حين يتسم العمل بالصمت، فإن الفنان يسترسل فى الخطابة. ففى كل مكان نجد هذا الأسلوب عمليا وتكنيكيا، مشيها بالإشارات الخاصة بالتحليل النفسى الزائف والألفاظ الجديدة. إذ تتضخم اللغة كاللغة التى يستخدمها المحامى أثناء مراقبة قضيته خاسرة. وعندما ينخفض مستوى التفكير ينخفض مستوى اللغة، ينخفض مستوى الفن إلى الدرجة التى تصبح فيه كل الكلمات لاتطاق، ولكى تسمع من الضرورى ألا تقول شيئا.

احتضار الفن

تنبأ العام الألف من البلاد بنهاية العالم أما الآن ونحن نقترّب من عام ٢٠٠٠ فإن القضية المطروحة هى نهاية أو احتضار الفن، وفن التصوير بوجه خاص. فهذه الأداة الهدية للتعبير عن روح الفرد تبدو الآن غير متوافقة مع معايير عصرنا من حيث أن المبدأين المميزين للعمل الفنى

أى تفرد واستمراريته- قد حل محلهما الزمان، متعارضين تماما هما: الأنية وإمكانية إعادة الإنتاج أو النسخ، الى مالا نهاية. فالعمال الفنية ورة صادقة للاتسن، ويتعين علينا الا نترك ظلا أو أثرا. وعلينا أن ننبها داخل ذاتها وفيما حولها، الذاكرة الوعية والذاكرة الموروثة: أى التاريخ والتراث. وعلى هذا النحو لا يعود الفرد موجودا الا بوصفه المجموع الأتى للتجارب دون غد. وفى كل عمل من أعمال الفن، يتجسد فى تصوير حي ماهو باطنى وما هو متعال. وفى الفجوة ما بين العالمين تتمثل "تصوير" الغد. ولا يعود الحاضر موجودا. فقد انمى الحاضر والحضور، تماما كما أنمى الفرد. وقد أطلق فاليرى صيحة احتجاج، عام ١٩٣٨، حينما قال لقد صمدت مثلنا لفترة عشرة أعوام فقط، ثم يضيف "إن الفنون لاتوائم نفسها مع ايقاع عصرنا السريع"> أن مثلنا الخاصة تبقى لعشرة أسابيع، أو عشرة أيام، بل وربما عشر ساعات فى بعض الأحيان،

لأننا نقذف بأنفسنا بحماية واندفاع في السعى خلف ما هو فان، أو الاصاله والمعاصرة بأى ثمن. وكل أصالة، وكل معاصرة، ترتطم بعشر أخرى، فنحن محكومون بالانقياد المتسارع للتطورات التقنية وأساليب تكيف الانسان مع بيئته. وذلك هو مصدر منهجه وتخطيط الفن تماما كما هو الحال مع اللغة- تلك القوة المفاهيمية التي ترد، بألبتها وخلوها من العاطفة، الى وسائلها الأكثر هزلا.

وفي مواجهة الجو العام لهذه الفترة من الأبهة الزائفة، يبرز الاعتراف لكونية في الصفحات السرية ليوميائه: "طالما راودنى القلق بشأن القيمة الحقيقية للمصورين المحدثين اذا أنتى أخشى أن يكون ثمن أكتمال نضجهم الفنى هو العديد من ألوان التصور المغزعة، وهو ما يمكن أن نلمسه بالفعل فى حالة سيزان، الذى يمكن اعتباره أعظم الرسامين موهبة فى التاريخ والذى كان عليه أن يضحى به رغم ذلك، بأشياء كثيرة. ويبدو براك قريبا أكثر بالنسبة لى فى حين يبدو بيكاسو سطوحيا وبهلوانيا، وروبر متعجلا للقاء، وماتيس محدود الأهمية، وذلك على الرغم من النجاحات التى جعلتهم أعظم مصورينا لكن المرء لا يملك إلا أن يحرب هن مخاوفه، فعاما بعد عام نرى المجال الانسانى للفن يتضاءل بصورة خطيرة.

صحيح أن ذلك هو ثمن التقدم المتزايد فى مجال التشكيل لكنه ثمن فادح وفضلا عن ذلك فإن حفظه هذا "المجال الانسانى" يفقدون عاما بعد عام سم الصرامة والتماسك الذى ميزهم دائما"

مشكلات زائفة

حقا أن الثمن لفادح. فقد عمدنا بإرادتنا الى بلوغ هذا التناقض فنحن نتخلص من مادة تاريخية ذات ثمن غير مسبوق، ونحشد حولنا كل الفخامة الانسانية، لكن الانسان- الفرد المبدع- يتم تهذه ولقد كان علينا الا نسمح لأنفسنا أن تستدرج الى صياغة المشكلة فى صورة تناقضات عشية جانى الشخص والمجرد. وكنا لو أن هنا نزعة من التصوير جديدا بهذا الاسم ليس مجرد، إذ أن من المستحيل أن نجرد من لاشي. . لكى نتجاوز الصورة، لاهد أولا من أن ننفذ من خلالها. المشكلة إذن أكثر خطورة من

ذلك بكثير فبدلاً من تحرير العمل الفني من طابعه الانساني، ليقلب عليه بالتالى طابع التشهير، حاول الفنانون فى البداية اخفاء الطابع الانساني عليها لاسباء. وبهذه الطريقة حاول الفن الشعبي، الذى يمثل مصدر كل مظاهر بعد ذلك من اتجاهات فنية بما فى ذلك النزعة التجسيمية الجديدة، فهما قويا للعالم من خلال الصورة. وتجبرى إضافة الروح لذلك تماما كما تضاف بالرنات الحوار لسناريو فكاهى مصور. وعلى التقيض تتدنى الرغبة فى اخفاء العقلية عليها المادة الخام المأخوذة من المواقع الراهن المستوى المادة الخام خالية من الحياة، بدلا من أن تضى عليها الرغبة.

العمل الفني: المقاومة أو التسليم؟

يكون المبدع مهددا بقدر ما يتجاوز عنثاته والوعى الذى يحققه له واقعه الاجتماعى وهذه العملية هى مثالا أساسية بحيث تصبح نتائج القوة المبدعة- على المستوى الفردى والجماعى- هى وعدا القادرة على طرحها للفنان- ولا يحد من قبيل المصادفة أن ينصب اهتمام التعليقات النقدية التي لاحصر لها فى عصرنا الحالى لاعلى التصوير أو الكتابة بلعلى "لعمل التصوير" أو "لعمل الكتابة"، ناهية "البراعة" الانسانية التى تحكم الدافع الابداعى. ونحن نعرف أى امكانيات واسعة للتكيف والقبول تحت كفالتها للفنانين، جاعلة ما أسماه برنارس- مشيرا إلى نفسه- "ظاهرة من الأمل". لكن هذه الصلاحيات موجهة للإنسان، لقدوته على الحياة والبقاء، وليس الى العمل الذى يمثل- حتى بالنسبة لمؤلفه نفسه- نوعا من المقاومة أو المعارضة فالعمل يتجسد لمواجهة المبدع الى حد أنه لا يقبل التحقق الا بالرغم منه، بالرغم من - ومن خلال- عمله الواعى. وانه لفن اطوار حلها مقاومة، قبل كل شيء، والتوتر الذى تخلقه يجد العمل الفني مصدر قوته ومبرر وجوده.

أن العقل الفردية والوعى تخفى داخلها المصادر الأتفس للانسانية؛ ويردها الاغتراب الواسع النطاق الى الصمت. والمقربة التى تخرج الى حيز الضوء- من خلا أى تضافر كان بين المصادفة والمصير تجلب معها غير المعروف والذى تتشوش معه دائما حسابات "المختصين". فالإنسان يتسلم بسهولة لما هو عادي لآء ضحية شكل من أشكال النفى

يستلزم موازنة قوة مقاومة معاكسة. والانسان في العصر الحاضر يرى في قرارة نفسه أن هذه القوة تتعرض جزئيا بفعل الوحدة أو العزلة الموحشة التي يبقيه فيها مجتمع يفترق عملها الى لعبة للقوى الاقتصادية ليس غير. ومع ذلك فإنه يفقد القدرة على معايشة وحدته وحريته الثيلة نظرا لأنه ينتزع منها بصورة دائمة. وذلك هو السبب في أهمية الا يتملق المرء بشيء أو يملكها في مسعاه أو يطلب الهدوء أو التأمل. بل على العكس يصبح الخلف والإثارة، بكل وسيلة ممكن، مطلوبان لجمهور مشبع لاحصر له، مع تأجيهما بالتحديد المستمر في عملية من الإلهاء المتصل بعد ذلك يصبح من المستحيل على المرء أن يحكي جراح نفسه في هذه النوع من الوجود المفتقر الى الاصاله ولقد اثبت الفن المفاهيمي ذلك خير وجه: فالانسان افرد مومجود في كل مكان وغير موجود في أي مكان ومثل هذه القيم المصطنعة لا يمكن أن تستند الا على استهلاك متزايد التسارع. وانه لم يقبل المغارقة أن يصبح الاغراط فيالأكمل هو الفعل المترتب عليهفقد الشهية. إذ أن كل هذا الاستهلاك لمنتجات الثقافة ليس موجها سوى لفقدان شبه كامل للشهية.

الهامشية المجازة، والهامشية المدججة

ما أشقى الفرد الذي يتحقق من خلاله الوعي؛ فالوسائل القاصرة المتاحة له تحول دون وصوله لأشكال مقبولة من الاتصال. ومثل ادراكه ذاته لعجزه بذرة للتعمد. أ الفرد يبدو، وقد استبعد من الهيئة الاجتماعية، كما لو انه جرح، أو ندبه لم تلتئم. ومثل فان جرح وأذنه المتهورة ما يهيفضه مجتمعا ويدينه الفنان الملون "ضحية انتحار المجتمع" ولبي محاولاته البائسة لتأكيد ذاته في مواجهة الاخضاع الاجتماعي، يستخدم الفرد أقوى سماته وأكثرها تميزا بل ويحاول أن يزيد صلابته وقاسكا. ويملك المجتمع كل فرصة لادانة الوحش "عندئذ يحاصر الفرد السيء الحظ داخل دائرة جهنمية- فهو يصبح ضد ذاته عندما يسعى الى الهروب من أسر "العادة" وهو يجد نفس هذه "العادة" عندما يحاول الهرب اليأفق أعماق ذاته. وربما كان فان جرح سيحتاج في عصرنا الى المزيد من القوة المغارقة لكي يحجم عن مسايرة السائد

فى ضوء ذلك لماذا يدهشنا أن ميل الفنون الى أن تلون نهوڤ التراجم من والهامشية المجازة هناك أيضا نجد الضرورة الهزلية المقابلة للطموحات الأكثر صدقا وتلك كانت الحبيبة العميقة لانفجار مايو ١٩٦٨، الذى لم يسفر عن شيء جديد يمنح "السلطة للخيل". لأن هذا الخيال أفسح الطريق فى الحال للاغتياب بالنفس، محيطا تماما هؤلاء الذين آمنو به دون أن يفتنوا للالتباسات الكامنة فى موضع كهذا. لقد قن تحرير الفن، شأنه شأن تحرير الجنس، نوعا من العودة الى غير المحدد، الى مرحلة الكائنات وحيدة الخلية. ونرى معارض الفن وهى تتدهور تحت وطأة منتجات غير قابلة للتمثيل والاستيعاب، وشاشات مملوءة بوسائل ذات معنى مزدوج وعلاقات وهمية. لكن الوحدة الخلقية ذلك النوع من الوحدة الذى يشمل فى كل كائن حى الجانب الأكثر تعذرا على الاتصال داخل ذاته- على الأقل ذلك الذى لا يمكن توصيله الا من خلال أعماله ومن خلال الجانب الأكثر موضوعية، فيما توصله هذه الوحدة أصبح افتقادنا لها أكثر من افتقادنا للحرية. وربما كنا لاستحقق أيا منهما بعد، والواقع أنه الاتسجام والتوافق العام يمكن أن يبدأ من خلا تحويل الاصطفاة العام الى منتجات فرعية وأطار موحد، ومن لا يتكيف سيكون ماله العجز الروحى للقاءمين فى الهامش. ان الثقافة تسبغ مزاياها على نحو ديموقراطى للغاية بحيث أنه لا يتم استبعاد الا هؤلاء الذين يصيرون- من متطلق الكبرياء والسلوك المؤدى للفشل حتما- على التماهى فى الاعتلاء بلمعة محرومة. لمعة اللعنات هذه تبلغ من القوة حد أن الجماهير أصبحت اليوم واقعة تحت تأثير ايقاع النجاح بقوة أكثر من هؤلاء الذين يشكلون موضوعه والذى- لهذا السبب بالذات- لا يدخلون فى نطاقه بنفس الدرجة. ان الآلة ينهى ان تسير، وهى تعمل بصورة أفضل بكثير عندما تنجم ساكنة وفارغة.

ومن الواضح أن نسق الثقافة الصناعية لا يمكنه أن يأخذ بعين الاعتبار- وقد اضيفت عليه المشروعية من خلال عنصر النجاح وحده وأردأ أواع النجاح- الاخفاق المتأصل فى كل عمل إبداعى فالفنان يصنع من خلا أعماله، ولو أن كل عمل من هذه الأعمال لم يشكل إخفاقا، هل كان مستمر؟ ان كل عمل من أعماله هو موصل مقتطع من طوح إجمالى؛ لقد استطاع أن يستحوذ على نصيب بالغ الضآلة من الموارد والإمكانات

المقدمة. أن العمل في ذاته نوع متالمحدودة. والمبدع يركض من عمل لآخر- من اخفاق لافخاق- لتوسيع حدوده. أليس ذلك هو المز الذي يمكن استخلاصه، من صلاة نيتشه: "إمئى من الانتصارات الصغيرة"؟ وفضلا عن ذلك فإن الفنان الجميل المتوج بأعماله مثل أب متوج بأطفاله ليس سوى خرافة صالونات. والإغواء كبير أول نجاح للبقاء على فحواها ليصبح معروفا بشكا معطل من التكرار، والذي هو بمثابة خيانة للقوة الإبداعية. وهناك الكثير من الأمثلة يمكن إيرادها لمثل هذه المغامرات الفنية التي استمتع أصحابها بهذا النجاح الأول بل والسابق لأوانه.

أن ماتمتم النهى النهى عنه في هذه الصورة للفنان المندد به، أو ما يمكن لمجتمعنا أن يدبته- تحت وطأة الشعور بأه مدان هو ذاته إنما هو حجم الاخفاق والجهل المتصل والدائم للتغلب عليه. وهو ما يؤكد حقيقة فكرة التقدم غير موجودة في الفن. فالتقدم يوجد فقط في الذهاب البحاراء التجارب الاستثنائية والتي يمكن في الوقت ذاته أن تنقل في صياغة قابلة للقراءة أو الفهم للآخرين.

أن المتحف الكبير، والسوق الثقافي الضخم، لتمثل مجال أكثر مفوض أعلى لشكل معاصر للفكر يتخبط في تاريخ معطل يتمحور حول عدد من النقاط الثابتة، أو العقد الثابتة التي تطول جوهر العصر ذاته. كذلك يستند كل حدث من الأحداث الهائلة العدد في النهاية على قاسمها المشترك ذاته الجماهير، سواء كذات أو كموضوع وتلك مطابقة خادعة على ثلاث مستويات فهي أولا مطابقة بين مستوى الوعي والفن بكلية التاريخية، وهو بعد ذلك مطابقة وزن هذه الكلية مع قوة حكم جمالي معين، كما لو كان من الضروري وبأن ثمن التقليل من الأهمية في جانب لاعادة التقييم في الجانب الآخر. ولتأسيس سلامة المستقبل من خلا الاستناد على الماضي، والعكس، يهوى الماضي هناك دون تاريخ ودون ذكره، جماهير الناس التي لم تنلق من قبل مثل هذا الكم الهائل من المعلومات المنطوى على رسالة محدودة وضئيلة للغاية. وتلك هي المرحلة الأخيرة في هذا القياس المنطقي السلسي والقريب، أو المطابقة الأكثر قوة من الجميع: المطابقة بين العام والخاص، بين الجماهير والفن. الفن هو الجماهير: هذا الظل المنهق الفارغ والذي ينفلد من

خلا الأعمدة المتراصة، في الصفوف اللانتهية التى تغمر بأننا حركنا خلالها. فهل يقبع الثملب فى الحكاية الخرافية هناك الآن فقط لكي يخبرنا بأننا لن نراها مرة أخرى ابدا؟ لا ريب أن أن الأعمدة يستمر تراصها بلا نهاية، دائما فى نفس الاتجاه، فى خط مستقيم نحو المركز، الفارغ وغير المكتشف فى الوقت الحاضر، والذي استقت منه الحركات العظيمة للمقل فى الماضى مصدرها - المعهد الذى لم يعد أحد يرهه أو يسحقه.

ايكاروس المتفى

بهذا المعنى يبدو تاريخ الفن، وتاريخ الانسان ، مقضيا عليح قام ، لاتصنعه بعد الصور بل تدفقات الأدب الردىء وأبرز الفنانين فيمصرنا الحالي لم يعودوا قادرين على ما هو الأكثر من إعادة انتاج انفسهم بسبب افتقارهم للبعد التاريخي والاخلاقي، ولأن المجال الذى يتحرك فيه خيالهم محدود نفس محدودية ذاكرتهم.

إن خيالهم وذاكرتهم تستغرقهم تماما نيجاتيدات التصوير بالأشعة، أو معجزات الرحكام فى الدقة أو الموجودات الخيالية، أو تطوير طيف من الأشعة فى الفضاء، أو موضعه اللامتناهى فى الصغر أو منافسة فانتازية لاتعدو كونها مجموعة متداخلة من العلاقات المتبدلة، أو ظاهرة ميتافيزيقية تنشأ عن تراكم وجهات نظر متنوعة:

فهل يعد الفن فى الوقت الحاضر مجرد أثر لوجهة نظر الفرد، مثل تلك الأرجوحات المعلقة والتى تحجب المسافة الموضوعية بينها وامكانية أن ترى الخيوط التى تقسك بها فتتمتعها من التحليق فى سماء Fick (المعرض الدولي للفن المعاصر بباريس) حيث هى معلقة الآن، أو مثل الايكاروسات (جمع ايكاروس) المتجة على نطاق واسع التى ينمها تصنيعها الكلى الحديث حتى من سقوطها: لقد أصبح آيكاروس منلها.

الفن التجريدي، والفن التشخيصي مجادلات جمالية (استاطيقية) بطلت

بيير دوهي

PIERRE DEHAYE

إن الصراع المحتدم بين فريقين في مضمار الجمال، هما الفن التجريدي، والفن التشخيصي، اللذان اتسم بهما تاريخ الفن في أوروبا القديمة، مع متضمنات متداخلة ومتزايدة في أمريكا الفتية. واليابان. وجهات أخرى كثيرة، هذا الصراع يجبل إلى التخفف فيصبح مجرد طابع قصصي لمهد من المهود؛ ويبدو في نهاية المطاف أنه آل إلى الزوال في صالح فكرة عن التكاملية، بل والتركيبية.

وليفهم القارئ، ما أقصده فهما صحيحا، فالمسألة هنا ليست- تبعاً لدجماطيقية ساخرة- تصريحاً بأن بعض الأعمال الفنية الحية صارت عتيقة. الأمر على عكس ذلك، فانتهاه كل دجماطيقية جمالية هي التي تبدو واضحة، وبخاصة كل النظريات التجريدية أو التشخيصية، أو حتى الإيديولوجية. الأعمال الفنية مسألة أخرى تماماً. فالأعمال التجريدية العظيمة، مثلها مثل الأعمال التشخيصية العظيمة هي اليوم أعمال مفعمة بالقوة، ويمكن أن تبقى كذلك غداً وما بعد غد، شأنها شأن سائر الأعمال التي تقع على الحدود الشائعة بين التجريد والتصوير.

. كثيراً ما يكون الفنانون راسخين في واقع أعمالهم أكثر من رسوخهم في النظريات

التي يؤمنون بها، ومن باب أولى إذا كانت هذه النظريات منبثقة من أصحاب مذاهب يدعون أنهم يوجهون الفنانين، مثلما يوجه سائقو الأتتال أفيالهم.

إن الكثير من يسمونهم "فنانين تجريدين" مازالوا يدعون أنهم يحتكرون "التحديث" (التعصير)، حتى ولو كان "التجريد" كمدرسة (فى الفن) يرجع تاريخه الى أكثر من ثلاثة أرباع قرن (١)، كما يدعون تحويل "الرسمين التشخيصيين" الى عالم يعتبرونه عتيقا. وفى الوقت نفسه يؤكد لنا القدامى "المزعومون- وإنى أميل الى موافقتهم- أن تصوير الطبيعة فن أبدي، فالطبيعة مرتبطة بالإنسان بصفته إنسانا؛ وهم يتطلعون الى المستقبل بثقة لأن مهاجمة المعتقدات والمؤسسات التقليدية مصيرها دوما الفشل ومع ذلك فإن الفنانين "التشخيصيين" كثيرا ما يبدون عن التجريد آراء ظالمة.

علينا فقط أن ننظر حولنا لنلاحظ أنه لا يكفى الفنان أن يكون تشكيبيا لكي يثبت نوعه أو مجرد موهبته، أو انعدامها. هناك نبوغ فى كلا المعسكرين؛ وهذا وحة هو الحداثة. فى كلا المعسكرين أساليب متحركة ومتناسقة لتنظيم الحيز التشكيبى، وهذا التنظيم هو المشكلة الفنية الوحيدة. ومن الطبيعى أن يشك الفنانون من ذوى النزعة الواحدة أو الأخرى، فالطبيعة البشرية ضيقة. ومن الطبيعى كذلك أن يبالغ التجار، ولو أنه لا عذر لهم فى ذلك. وأمر طبيعى كذلك أن يتضمن الكتاب والمداخن الأجراء الى المجموعة. أما أن يتضمن غير المهنيين فى ساحة الفن، والقادة السياسيون والإداريون. والشابهيون فى "الصالونات"، والهوة من كل نوع، الى هذا الصخب، يؤيدون أو يعارضون- دون قيد أو شرط- التجريد أو التصوير التشخيصى، اليوم، أو فى الغد،

(١) يقال إن "كاندينسكى KANDINSKY هو الذى اخترع أول تصوير تجريدى فى عام ١٩٠٨ ومع ذلك فلم يكن هو، بل بيكابيا PICABIA، فى عام ١٩٠٧؛ ذكر ذلك جورج ماتيو فى كتابه (التجريد التنبؤى" جاليسار ١٩٨٤). وعلى أية حال فإن أبوللنير APOLLINAIRE استعمل فى ذاك الحين فكرة التصوير المجرد"، "فنا جديدا تماما كرد لعل لكل من التصوير القصصى، سليل التصوير التاريخى "GRAD GEURE" فى العصر الكلاسى، ومن التصوير القوي للطبيعة الذى قصده التأثيريون" والروحشون" فى أعقاب كوربييه، وماتيه. واستفادت فكرة "التصوير المجرد" من مؤثرات قوية ومنوعة، مثل النظريات المسبقة لوراث، وسيزان، والتكميين، واللباتيين"، وكذلك الميول شبه الحاملة لدى جوجان، وأوديلون ريدون، وموريس دنيس، والتابين NABIS والسيرالين" حيث انتصرت فيها بالفعل

فإن هذا أمر يثير دهشتى دوماً.

من الطبيعى أن يتجه شخص ما، فى لحظة ما، وينزع من الحساسية الى فئات معينة من الأعمال الفنية، فهذه مسألة ذوق، مسألة حرة وشخصية بطبيعتها، وقابلة لأن تتغير فى الشخص ذاته، من وقت لآخر. ذلك لأن حساسية كل شخص تتطور لأسباب متعددة، وبخاصة من خلال اتصاله المتكرر بالأعمال الفنية. والخطورة هى فى أن يطلب المرء تبرير ميله الوقتية بحجج عقلية. وفى وسع الجميع العقلية فى مجال الفن أن تثبت أى شيء، ولكنها لا تبرر أى شيء، وليس ثمة معيار يسرى على الكافة. وليس هناك - ولين يكون هناك بالمرء - قاعدة تجعل فى الإمكان الحكم بصفة موضوعية على أن "هذا جيد" أو أن "ذاك ردى".

ولكل إنسان الحق فى أن يقول "هذا يسرنى" أو "لا أحب هذا"؛ ولكن لا أحد، مهما زعم أنه خبير بهذه الأمور، يملك الحق فى أن يمارس فى هذا المجال سلطة عليا على أى شخص آخر.. إن مجالات الخبرة تكتنف الأصالة المادية لصعل ما، وبخاصة هذا الصعل، وتاريخه، مع مختلف التقنيات التى تدعم المعرفة التاريخية. وفى غير هذه المجالات فإن التعبير الذى يبدى رأيه علنا وجهارا يفعل ذلك باسم الايديولوجيات الصريحة أو المستترة، أو باسم مصالح أخرى لعل لها بالفن.

وجاء نقاد جديرون بالثقة يصنفون تصاوير مونييه، أو سيزان، أو براك بأنها رديئة. ولعل من الخطأ الظن بأن هذا أمر عرضى، فالشيء نفسه لم يزل قائما، إضرار بالفنانين الأصلاء، وسوف يستمر وينهى لأصحاب العقول المتفتحة أن يتجنبوا على الأقل تحريم أى عمل فنى لسبب واحد هو أنه تجريدى أو تصويرى، كما يتجنب الإنسان الوباء؛ وليس لهذا معنى آخر، من وجهة النظر الفنية سوى القول بأن الصورة قبيحة لأن اللون الأسفر الليمونى يسودها، أو لأنها تمثل منظرا طبيعيا كالحا، أو امرأة عارية هزيلة. ويدبن المتحذلقون العمل الفنى بمعايير أقل سذاجة، ولكنها مع ذلك تبدو سخيفة إذا فحصت عن كثب.

غير أن هذه الحقيقة المزدوجة تبدو فى نظر أصحاب العقول المتفتحة أكثر جلاء؛

فالن التشخيصى لم ينتفض عهده، كما لن يختفى الفن التجريدى، والإثنان متكاملان
الفن التشخيصى لم ينتفض عهده والذى انفضى عهده، فى كل
المجالات هو التمسك بالتقاليد وليس هناك مفضل للفن الحى

حين يبدأ مؤرخو الفن فى عام ٢٠٠٠ فى دراسة العصر الحاضر، ويجعلون له-
كما نقول اليوم- قراءة جديدة، فإنه من المثير متابعة البحث فى الظروف والأحداث التى
أدت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، إما الى إهمال قدر كبير من الأعمال الفنية الحية
الحقيقية، إهمالا واسع النطاق، أو الإزدراء بها صراحة بسبب أنها تشخيصية، ولكن كم
من التواطؤات التى تسنى كشفها بين المشروعات التجارية الكبرى، وضروب التناهر
الاجتماعية، والاجراءات الرسمية الرديئة التى جرت لمساندة تيارات "الموضة" وهى تيارات
قوية متواصلة، شبيهة بعواصف الشتاء الثلجية، عبر النظم السياسية كلها، وفى زمان
يزيد على الزمن الذى نشطت فيه بعض ضروب "الارهاب" فى عالم الفكر (٢)، وحدثت
الظاهرة نفسها فى بلاد أخرى مع بعض الفوارق والتفاوتات.

وسوف تتضاعف محاولات رد الاعتبار، ويؤول بعد قليل احتجاج مجموعات من
الفنانين احتجاجا طال أمده بسبب سفسطة سوق الفن وتدويله كرد فعل للمقاومة التى
وجهت فى أواخر القرن التاسع عشر ضد النزعة التأثيرية والمدارس التى أعقبتها. وفى
النصف الثانى من القرن الحاضر تطور فن تصوير الطبيعة تطورا متواصلا غير منقطع،
حاول ذلك التحالف الغريب بين مختلف التيارات المتنافرة أن يحط فن شأنه.

ومن هنا الحين بدأت مراجعة كاملة للأغلاط التى أثقلت بعض الكلمات بمعان
متلاحمة ومزيفة من قبيل:-التصوير والإبداعية، والفن الأكاديمى المخفم. وسوف يترتب
على إعادة فحص هذه الكلمات أن تزيل من النزعة الأكاديمية المخفمة مجالات،
ونشاطات، واتجاهات، وأعمالا فنية، ونظما كانت مدرجة بها خطأ. ويظهر على العكس
من ذلك "أكاديمية تعددية". ولا يترتب على انفتاح بعض الطرق الفنية، بالأمس، أو أول
من أمس أن تصير حصينة ضد "النزعة التقليدية"، فبعض هذه الطرق قد غاص فى هذه
النزعة، كما غاصت فيها طرق أكثر قديما، لدرجة أن التيارات الأكثر حداثة استلزمت

أحيانا قدرا أقل من المهارة الحرفية، وفي أوقات أخرى وجهت اهتماما أكبر بالبدائل، ولنا أن نقدر، أو لانتقد أعمال "مارسيل دوشان" ومع ذلك فإن هذا الفنان، حين عرض في نيويورك عام ١٩١٤ عجلة دراجة فوق مقعد خفيض، ثم "حاملة زجاجات"، وفي عام ١٩١٧ "موبل" سماها "تافورة" قد أدخل في الفن اتجاها سوف يظل محتفظا بأهمية تاريخية. إلا أن التوافه الشائعة سرعان ما تشهر السخرية، ولم تعد الفضيحة المتكررة دواما، وبصورة منهجية تشير الاستنكار وتفقد كل قوتها. ولنا أن نبتهج أو نتزعج عندما تنشق بين الأساليب الفنية تقنيات جديدة تشوه الركائز التقليدية، أو تستبدل بها أجهزة معقدة أحيانا تعقيدا غير عادي، غير أنه لا يوجد قانون يسمح بحصر التعبير الفني في فئات نهائية محددة. ومع ذلك فإن الابتكار التكنولوجي لا يرلد حتما روائع فنية، كما أن التقدم التقني لا يملك من القوة ما يجعل الأساليب الفنية الأكثر قدما عقيمة. ويمكن الانتقد الفن التجريدي، ومع ذلك فهذا الفن يمثل نصرا لمجالات جمالية جديدة، عن طريق دراسة دقيقة ترجع الى عدة قرون مضت. ومع ذلك فإن هذا لم يكسبه القوة الكفيلة بمحو فن التصوير (التشخيصي) أو حصانة ضد النزعة التقليدية.

ويزدهر التمسك بالتقاليد. في كل البساتين: إنه فن القصور التي تنبت وتنمو سريعا في كل مكان، وتكرر دواما نماذج أصلية، ولكن لا يسمعها أن تتجنب المساحة فتصبح قوالب ثابتة.

ومع ذلك، ففيما وراء العماقة القلائل الذين يقومون من وقت لآخر، في كل الفنون، بسحق، وشق، وتحطيم التصاوير المنظورة، بأن يقدموا رؤي جديدة، يعمل فنانون أصلاء، في تنسيق وأطراد على تأمين تدفق الفن الحي، بأن يركزوا في أعماق شعورهم عنصرا لم يكن معروفا حتى ذلك الحين، يدخلونه في المنظومات الموجودة من قبل، هذه المهمة، مهمة الأصالة تميز هؤلاء الفنانين عن خلفائهم الذين لا يضيفون شيئا الى ماتم أبداعه قبلهم. وهناك من هؤلاء الأصلاء فنانون في كل النزعات، التجريدية، أو التشخيصية، وليس في وسع علم الجمال (الإستايطيقا) أن يجرى لهم تصنيفا تقديريا، كما لا يسمع وحده أن يضمن أصالة إبداعهم الشخصي. إنما ينبغي لهم أن يقدموا

انعطافا جديدا بالنسبة لما سبقهم، وأن يعدلوا، بأسلوب شخصى شيئا ، مهما كان قليلا مما عبر عنه أسلافهم؛ عندئذ تثبت موهبتهم، ومهما كانت المدرسة التى يتبعونها، أو التى تنسب إليهم، فإن فنهم حى، ومن ثم لا يوصف بأنه قد "انقضى عهده" هذه العبارة غير ملائمة، قلسنا فى مجال الفكر العلمى حيث يمكن لأى اكتشاف أن يحو نهائيا ومستقبلا نظرية كانت سائدة من قبل؛ ولسنا فى مجال التجارة حيث تستخدم المجمع التقنية للتغلب على المنافسة. وليس فى وسع أية حجة تقنية أو علمية أو فلسفية- ولن يكون فى وسعها- أن تحط من شأن الطبيعة باعتبارها مصدرا للوحى لا ينضب، ولا من قيمة التجريد باعتباره أسلوبا للتعمير. هنا وهناك فنانون أصلاء لا يكفون عن اكتشاف ماهر حقى.

ومن علامات المعرفة الفنية القدرة على ادراك شيء جديد، مهما كان صغيرا، وهذى هى سمة الفن الحى.

وفى نظر الهاوى يشع هذا المظهر الذى لا يقبل التقص، وهذه الوحدةانية المطلقة التى يتميز الفنان من خلالها عن أى فنان آخر، يشع رجة الحياة فى كل أنحاء العمل الفنى، ويعطى شعورا لامثيل له، حتى إذا أقدم الهاوى عند الإقتضاء على قياس متعته بنسبة الحداثة التى قد يكتشفها فى العمل؛ مثله فى ذلك مثل المدرس الذى يسجل الدرجات على الاختبارات بشيء من البرود.

الحقيقة أن الشعور الجمالى ليس مجرد ظاهرة. إننا نتأثر بالشيء المطبوع بالفعل فى نفوسنا أسهل مما نتأثر بشيء غير معروف لنا؛ وتستجيب لما نعرفه، وما تدركه حواسنا؛ وكثيرا ما تنحب أو ترفض سريعا وإجمالا كل ماهر جديد، حتى ولو لم تدركه عن طريق الحواس، ولا شك فى أننا جميعا محصورون فى الممر المطروق. وحتى نستمتع بالبحث عن الجديد، ونقول "أدهشنى!" فإن هذا يحدث فى معظم الأحيان فى حدود ضيقة، لا يصل إلينا من ورائها الشيء الجديد. وفى غير ذلك، إن تغير ذوقنا لأتينا سنأنا الأشكال الفنية التى طال العهد بتجارتها؛ فإننا نقع تحت تأثير أشكال سبق أن أعلمناها، أشكال تنسب إليها بصفة موضوعية درجة من الحداثة لاستحقاقها.

ومهما كان الأمر فإننا لا نكتشف كل يوم. أو كل عقد، أو حتى كل جيل بدعة للألانة ؛ ويصدق هذا مع الفن التشخيصى، كما يصدق مع الفن التجريدى، وهو صحيح فى كل العصور. كان هناك بالطبع عصور هزيلة، وعصور ثرية ثراء مذهشا. ومهما كان الابتكار عظيما، أو بدا هاما من الناحية التاريخية، فإنه لا يمكن أن يحجب تماما كل ما يحيط به، أو أن يحو كل الأعمال التى تظهر فى مجالات جمالية أخرى، أو يجعلها "عتيقة"، حتى الأعمال التى يكون نصيبها من الهداية أكثر تواضعا. ومن حيث القوة الإبداعية، فإن جمهورية الفن تتألف من عمالقة قليلين، ومن الكثير من المبتكرين من أحجام أكثر تواضعا. ولا يجوز الإقلال من قيمة الأخيرين فى استمرارية الحياة الفنية التى لا تتكون على وجه المحصر من دورات وتقلبات، أو توافقيات، رغم المحولات المتواترة، والبيانات الرسمية التى تصدر يوما بعد يوم. بل إن العبقرية لامتلك سلطات مستبدة؛ وليس ثمة ما يجبر أى إنسان أن يعتقد أراءها، أو ينضم الى مدرستها؛ العبقرية شيء، بديع، ولكنها لا تدعى أنها تمحو كل شيء آخر. أما الحرية فإنها تعلقو كل شيء حتى العبقرية. وكان هناك دائما، الى جانب العبقرية مدارس مختلفة تزدهر فيها الموهبة الحقيقية.

ثانيا الفـن التجريدى ليس إهداها من قهبل الصدفة، سريع الزوال؛ إنه يستمد شرعيته من المصادر نفسها التى يستمد منها الفن التشخيصى شرعيته

كل فنان يجعل من نفسه، بإدراك أو بلا شعور مركز الثراء اللاتهاى للعالم المخلوق. وكل عمل فنى، وهو يواجه تناقضات هذا العالم، واضطرابات السطحية، وصراعاته الخفية التى تثيرها التيارات الأيولونية، والديونسية، والساتورنية (نسبة الى آلهة الإغريق)، يحاول إما أن يلخصها، أو يختار ناحية جرتية يضحكها، ويوازن القوى والأشكال، أو يخل بتوازنها، وينسق الإيقاعات، أو يقطع النبرات، وينسق التعبيرات أو يببالغ فيها، ويقاوم بشات، أو يتخلى عن ذاته بالكلية.

ومن وجهة النظر هذه فإن فن المثاليين الإغريق الكلاسيكيين، ذلك الفن المشرق الرائع، والفن الكلتى "المرسوم بقوى خفية، هذان الفنانان متشابهان، فى تبايناتها المدهشة،

وعدم وجود أى اهتمام منطور بالتركيب، وهما فى هذا يختلفان عن تصاوير "لاسكو" أو رامبرانت، أو واتو، أو فان جوخ.

ويمكن النظر الى التجريد والتشخيص من هذه الزاوية نفسها. ولكن حتى إذا كان الإثنين يجمعان بين السهولة والجرأة، فهما ليسا شيئا واحدا. ذلك أن تأكيد الذات بإقصاء العالم المرنى، هو السهولة؛ أما الاستعانة بالحرية التى يتمتع بها الموسيقى الذى يبنى عالمه بوشائج محضة، كما فى الرياضيات، فتلك هى الجرأة.

لذلك فإن تقسما كاملا من الفن التجريدى، وبخاصة فى البداية، وكأنه يناقش المذهب التكميى فى التصوير، قد ارتبط بالهندسة، وهى أيضا مجموعة اصطلاحات تصويرية، أكثر تجردا، ولكنها أشد صرامة، وأضيق نطاقا من الطبيعة. ولم يلبث البعض أن هجر هذا القسم، أو بحث عن شيء آخر فى منطق بدائى: قشمة غمامة هبطت على عالم الأشكال "كالليل" الدامس. الروحانى؛ وثمة طاقات متحررة تفكك كل الأبنية، توقعا لنهضة طارئة. ثم أن أوان الظواهر النفسية العارية، الحياة النفسية وحدها؛ نزوع النفس، والتمالة، تعبيراً عن الذات من خلا خطوط وقع تتكون كما تتكون الأصوات. وأدت المنافسة الى اللوحة ذات اللون الواحد، ثم الى عرض اللوحة "العارية"، وأخيرا الى تدمير اللوحة تماما، بالحديد أو النار. وحدث هذا بالفعل وفيها وراء هذا يتطلب التجريد امتناعا كليا.

ولتكف إذن عن التلاعب بالألفاظ، فليس هذا موضوعنا. الفنون التشكيلية، فى مجموعها، بما فيها كل الفنون "التجريدية" أو اللاشكيلية (الهندسية، الشعرية، الفنية، السيربالية، الحركية، والتصوير الحركى، الخ) لايسعها بطبيعتها أن تغفل من "الشكل"، من "المجسم" (الحجم، السطح، اللون، ملابس السطح، التهييب، الخ) كما لايمكن أن تغفل من رسم مجموعة من العلامات، مهما كانت سريعة الزوال وعلى العكس من ذلك، نجد فى كل عمل فنى تشخيصى تجريدا، حتى فى الصور الفوتوغرافية الشخصية، فنحن دائما هنا، فى بعض النواحي وراء الواقع، ومن المناسب أيضا أن نعتبر الفن التجريدى فيما يهتفاه: أى أنه متحرر من أية

إشارة إلى الحقائق المرئية. هذا القصد الصريح الذي يستبعد كل إشارة إلى الحقائق المرئية؛ كان من الوجهة التاريخية هو الحداثة نفسها، أكثر من الشيء نفسه (٣) كان التجريد دأما ملازماً للتشخيص، خاصة حين يستسلم الفنان لمعقريته. تشهد ذلك كثيراً بفضل أسلوب تزيين كتب الفن بصفحات كاملة من الصور الفوتوغرافية، لا بأعمال فنية تامة، وإنما بعض التفاصيل. وهكذا يمكن تقديم لوحات تجريدية بمنزلة وتكبير أجزاء من تصاوير من كل العصور، وكل الحضارات، رجوعاً إلى فن الكهوف. هذه الأجزاء، إن لم ينظر إليها من أبعاد مناسبة تغدو طلائع يتعلم حل رموزها. ولنتأمل مثلاً زرا أو شريطاً على ثوب إحدى شخصيات "جرمي" : فلو نظرنا إلى هذا الشيء من بعد، تكون النتيجة واثمة. ولكن إذا اقتربنا من الصورة، فعند نقطة معينة يفتفى عندها الزر أو الشريط، ويصبح أى منهما يشابه ضربات من الفرجون لاصلة ظاهرة لهما بما تشبه هذه الضربات.

الحقيقة أن "التجريد" هو بطبيعته، وتبعاً لقوانين البصريات مرتبط بالفنون التشكيلية. والأمر كذلك بالنسبة لجوهر كل فن: فهو إسقاط مزاج خاص على الطبيعة. وسبب هذا الإسقاط يضاف كل فنان على الطبيعة لونا خاصاً به، ويميل إلى قوئها في نظر الآخرين (٤). وحينما يصير المزاج شمولياً، سيصير الإسقاط احتجاجاً.

غير أن الطبيعة تسخر من مثل هذه الأعمال. فهل يكرس الفنان نفسه لهذا المحجب التام؟ فالعالم المرئي يعود للظهور تحت الفرشة التجريدية، والمقص التجريدي، تخطط في العمل باليد التي تنكره. من ذلك أن ليونارد دافنشي يدعونا لأن نفهم أن الشكل "موجود في كل مكان، فهو يتشقق، ويولد، ويتشرب حيشاً لم يضعه أحد: في الليل، وفي العفن على الحوائط، من غمام يتفكك، وجمرة تخمد، "عنقاء" و "جمع غفير" في آن واحد. وإذا كانت العين ترى أشكالاً في المادة الخام، في الحجر، والهواء، والماء، والنار، فكيف يتسنى للإنسان وهو يعمل أن يمنع المادة من أن تتخذ شكلاً؟ قد تحاول أن نهرب من الطبيعة، ولكنها جزء من كياننا. الطبيعة، إذ تتجلى بتماثلات غير مقصودة، وتعرف تحت تزيينات يضعها الفنان بقصد، أو يصنعها بصورة رمزية مدفونة في أعماق

حساسيته التي تنبثق في العلامات التي يتشكل منها عمله. هذه الطبيعة تتجلى بكل مظاهرها التي لا تمتد ولا تحصى، والتي غابت عن الفنان بنوع ما: في الأنسجة الغريبة ذات الأشكال المجزأة، وفيما تكشف عنه الميكروسكوبات، والتلسكوبات التي تتوغل في أغوار الذرة أو الكون، كما تتجلى أيضا في المشاهد العادية. ما أروع الفن التجريدي الذي يمثل مصبوقا - على سهيل المثال - في لقاء الشجرة وفي التنوعات اللاتناهية لمجوع أشجار اليوكالبتس، أو شجر الموز. إن عقل الإنسان مشبع بمفردات هذه الأشكال الطبيعية يحيل إليها ولو لم يكن في حاجة شديدة إليها.

ولكن هل ينهي أن تظل الحقائق التصويرية الخفية فيما يسمونه بالعمل التجريدي مجردة من كل معنى؟ هل يتحتم علينا، إن لم نشأ أن نبدو متخلفين، أن نتجاهل هذه الحقائق، على غرار الخبير بالموسيقى الذي يقول عنه "فاليري" إنه ذلك الذي لا توحى إليه الموسيقى بشيء؟ هل كانت من باب الصدفة المحضة أن استخدم "ديبوسي" عناوين من قبيل "آثار أقدام في الثلج"، أو "تلال أنا كابرى" أو "الكاتدرائية الفارقة"؟ وأن "رافيل ألف" "المصافير الحزينة"، وميسيا "MESSIAEN" دورة الأجسام الراضية، وجورج ماتير "ملوك أسرة كابت في كل مكان"، و"العيد الصغير لايريس" و"تحية لكوبران"؟ وحتى لو كان هذا صحيحا كل الصحة، فالواقع أن في هذه المقطوعات أو تلك المعروفة لبعض فقط: "كورال لباح" أو كسيوزار فرانك. أو "مقدمة موسيقية" لشوبان، فإن المستمع الذي يتلقى ببساطة علامات لامعنى لها، ويجد متعته الكاملة، باعتباره "خبيرا" في عملية حسابية، واعتبارية، وتأملية لعلاقات مكانية، وقياسات زمنية وتبديلات في العلاقات، واقتترانات، ومصادقات، وتركيبات تشكل تطورا خطيا لحنيا، أو تنظيما لوحدة أوركسترافية، مثل هذا المستمع يفتقد دون شك الرسالة الأساسية.

القطرعة الموسيقية ليست نحتا تجريدا خالصا، متحركا حركة دائمة، وليست عملا تشكيليا، أو ترجمة صورية لحساسية موسيقية، متحررة من اليدن، كالرياضيات. الحساسية الموسيقية الباطنية، مثلها مثل الأصوات المسموعة؛ إنها التعبير عن عالم روحي كل عمل (افنى) هو أول كل شيء. ولا يستطيع مؤلفه أن يمنع ذلك - حديث عن

هذا المؤلف، عن نفحة كيانه. وموقفه من الحياة، وحركته، وإيقاع اقداره يوما بعد يوم. هذا الحديث يمكن بالطبع أن يكون مزيفا، ولكن هذا التزييف له معنى فى ذاته والإنسان يحجب دائما معتقداته أكثر مما يتصور، بل أكثر مما يتصور هو. والخلاصة أن المصور التجريدى لا يمسعه أن يتجنب الموضوع، مثله فى ذلك مثل المصور التشخيصى. والصورة، من خلال تعبير واضح لمنظر طبيعى داخلى، أو من خلال كشف للعقل الباطن، تعترف بالعقل الذى انبثقت منه. وأخيرا، فإنها لا يمكن أن تعنى مالمس له معنى، والفن التشخيصى يتيح دوما ظهور فكر الفنان من خلال الموضوع؛ ويصدق هذا من باب أولى على العمل التجريدى الذى يرفض المتعة التى يوفرها العمل القصصى، وينفتح مباشرة على نفس مبدعة. ومع ذلك فهذه النفس تغوص فى البيئة الطبيعية والاجتماعية التى أثرت العمل. وفى العلاقة بهذه البيئة (وليس فى العلاقة بلاشيء) تجدد العلامات التى يشها الصور معناها، مثل هذه الصورة، حسب ألوانها وأشكالها، وتعبا للرمزية المتأصلة فى المبادلة بين الفنان ومشاهده ويستتهم هذه الصورة لافهم أن مترجم زهدا مستنيرا وتعبر عن تجسيد الكائن، وبهجة التسبيح، أو توحى بالكرب، والصراع الداخلى، أو بنذا صادر من الأعماق يكشف عن انطواء الكائن على نفسه، ورفضه كل مساعدة، ومداعبته العدم.

لقد عانى الفن التجريدى من مماثلته عقول الكثيرين بحركة السخرية الكبرى التى ظهرت منذ "الأشياء الجاهزة الصنع" التى استخدمها "دوشان" وبرزت بمرض "الغائط فى قسم" والتصاوير وحيدة الألوان، واللوحات (الكائنات) العارية الممزقة. غير أن الفن التجريدى قد تشغل فى معظمه فيما أبدعه باحثون حقيقيون عن الجمال، ومع ذلك يتعرض الفن التجريدى لخطورة جسيمة عندما لا يعبر عن شيء. خلال مبدعه: فيخالف الأعمال التى يتأكد فيها مزاج قوى، فإن الأعمال الأخرى التى لاتقول شيئا بالمرّة تندمج فى مجموعة غامضة مجهولة.

ولكن هل "الخطالة" أقل تفشيا فى التصوير التشخيصى؟ ترى كم من التصاوير والتماثيل تعبر عن الطبيعة بقى لايزيد عن فن الطبعات الحجرية الملونة فى القرن التاسع

عشر (٥)؟ ويدون ذلك الشيء الذى يس - سواء كان العمل تجريدياً أو تشخيصياً - هذا الشيء الذى يفتن أو يزعج يلقى أو يستفهم، كم هناك من الأعمال التى تقس يدون سر لانفعال الذى يقول الشاعر فيه؛ إنه يحمل على رؤية ما اعتقد الإنسان أنه رأى؟ وفى سبيل ذلك لايملك الفنان التجريدى أسلوباً عملياً يختلف عن أسلوب الفنان التشخيصى، حتى ولو كانت التقنيات تتيج سرعة أكبر أو أساليب تتطلب اسهامات منهاجية جريئة . وليس فى وسع الأسلوب أن يستبعد بالكلية التناوبات الجدلية (الدبالكتية) التى يمكن أن تتعدل الى ما لا نهاية ، بين القوة الفطرية ، والتحكم، بين الغيال والحرقية.

هذا التناوب هو وحده الذى يتيح للعمل الفنى فى عمق نسيجه أن يحمل طابع مؤلفه - أن يخزن بالنسبة له وحده بمثابة بصمة الإصبع. هذى هى النقطة الأساسية؛ فليس الأمر أن العلامات المتعددة تشير أو لا تشير الى الطبيعة الخارجية، ولكنها تشكل كتابة خفية تشير بذاتها فقط الى الشخص الذى تصدر عنه، أو على الأقل كتابة تحتوى على شيء ما ينتمى الى هذا الشخص، كتابة تغدو مترابطة من خلال تنوع الأعمال لأنه يمكن تمييزها لأول وهلة عن كتابة أى شخص آخر. هذا الحضور للفنان فى أعماله هو مصدر الإفعال الخاص الذى توحى به الأعمال إلينا.

ومع وجود مثل هذا الإفعال المحسوس إزاء عمل تجريدى لاجدوى من المناقشة فى مشروعية هذا الفن. فى هذا الانفعال يمكن الفن، الذى يميز فناناً عن فنان آخر. ورغم أننا لم تكن دائماً على وعى بذلك فإن الفنون التشكيلية لم تكن وظيفتها الرئيسية فى كل الأزمان مجرد استنساخ العالم المرئى، ولكن بالنسبة لموضوعها، مهما كان هذا الموضوع أن نحرله مشاعرنا بتوجيه اهتمامنا الى شيء آخر، وجعلنا على صلة بهذا الشيء. وكل عمل فنى حقيقى، حتى ولو كان صورة لوجه إنسان، لا يعتبر فناً إلا فيما وراء كل تمثيل شبه خالص. ويقدم لنا العمل بأسلوب خاص بكل فنان وبصورة مستترة بنوع ما، مايسميه الصينيون بالقوة الحيوية، والطاقة الكونية، أو "وئين الروح" وسوف نعود الى هذا

ثالثاً: الفن التجريدى ، والفن التشخيصى: مصير واحد

"نحن" من نكون فى الواقع؟ كيف نتلقى الأعمال التى يقدمها الفنانون؟ يبدو لناطرى أننا نستطيع أن نميز ثلاثة أحوال تتوقف على ما إذا كان العمل يمس شخصا ذا ثقافة فنية حقيقية ، أو ذا ثقافة فكرية غالبة، أو ثقافة مريضة، شخصا علم نفسه بنفسه.

فى الحالة الأولى، يكون العقل قد اتصل زمنا طويلا بالأعمال الفنية، فهو حساس للفنيتها الخاصة، وهو على قدر المستطاع مستقل بانفعالاته، وتصوراته الذاتية لهذه الأعمال.

وفى الحالة الثانية ، وهى الحالة الغالبة المعظمى من الناس فى البلاد المتقدمة فى الوقت الحاضر، يتم التعلم أولا بطريقة شفوية ، واستطردية، وبالكتب؛ وما يحتجزه الفن هو ما يمكن أن يتشكل فى الأفكار، وحتى فى الدوائر التى يدعى فيها الناس أن عندهم ثقافة كاملة تقريبا، فإن الكثير من معاصرينا (بسبب الدراسات المتخصصة ، والواجبات المهنية المستغرقة للجهد، والنشاطات الكثيرة التى تشغل أوقات الفراغ) ، لم يكرسوا للفن الوقت الكافى له . والكثير من الناس، فيما يختص بالفن، يهتمون بمظهرهم ، ومن ثم صنعوا لأنفسهم ثقافة متواترة، غير منظمة، بلا قواعد شخصية تتيح إصدار الأحكام. وهم، إذ يخشون أن يعتبروا غير مثقفين، فإنهم يتوافقون مع المتحذلقين وأمثالهم الذين يؤثرون عليهم يشقتهم بأنفسهم وشعوتهم، وتلاعبهم بالأفكار المتتبسة من حجب مفترضة: عصرية، أو تقليدية. هذه الطائفة من المتحذلقين، المدافعين عن الماضى، المحافظين على المعايير والمبادئ الأبدية يتصرفون فى عالم التلويح الفنى كما يتصرف وكلاء متاجر الملابس الجاهزة، هؤلاء الذين نجد بضاعتهم بكثرة فى المكتاتب والمتاحف ومالونات المجتمع الراقى. ولكن. وكما سبق أن قلنا فى بداية هذه الملحوظات، ليس لأصحاب النظريات فى الفن سلطة شرعية، فهم لا ينتهون الى هذا المضمار: فإن حديثهم، وتعليقاتهم - سواء أكانوا "خبراء"، أم مؤرخين، أم علماء اجتراح - لاتأثير لا على تعمير المبدعين الحقيقيين، ولا على التطور الفنى العميق. النبوغ يسبق دائما

الأفكار، والصدق الذي يتحلى به فنان أصيل له أهمية تفوق كل نقد.

هذا هو السبب في أن بعض الأشخاص ذوى التعليم المحدود غالباً، وكثيراً ما يكونون قد علموا أنفسهم بأنفسهم، واحتفظوا بقدر من النظرة في حساميتهم (وربما بشيء من التواضع) والعقل الراجح، وسلامة الطوية، لهم صلة بالفن تماثل صلة الأشخاص ذوى الشكافة الفنية الحقيقية به، وتفوق صلة الأشخاص المنششرين باعتبارات عقلية. إنهم يتأثرون بعلامات تسمو على مداركهم، يكتبها لحدود لها، ذات تردد غريب، وصلة بشيء ما قيميا وراء ما يمكن رؤيته أو سماعه؛ ويسبب لهم هذا متعة يصعب وصفها، وكأنها ملاطفة روحية ترضيهم. وهذا يكفى في الواقع للحكم بأن هناك فناً، ذلك لأنه يجب، بل يكفى لكى يكون هناك فن أن يكون ثمة عمل مصرى (تصويرى، أو نحتى، أو موسيقى، الخ) يزودنا برفعة، أو شائعة من بواطن العالم، وهكذا يحتوى العمل على عنصر خفى، مرتبط بعنصره المرئى، ويظهر هذا العنصر الخفى فى الفن التجريدى بقدر ما يظهر فى الفن التشخيصى. وليس ثمة مدرسة فنية تشخيصية فى أى زمان تستأثر بهذا العنصر. وكل ما هو خلال ذلك ليس حقيقياً، بل مصطنعاً (٦)

وليس ثمة أشكال- تشخيصية كانت أو تجريدية- هى اليوم فى ذاتها، متدهورة، أو محتضرة أو مهجورة أو تبشر بمستقبل مرموق، الأشكال كلها، فى كل وقت هى نفسها لكل الناس إلا أن البعض يقدرها افضل مما يقدرها البعض الآخر. والشيء المختلف- سواء فى الأشكال التجريدية أو التشخيصية هو الروح التى تهب الحياة فيها. هذه الروح، ذاهلة كانت أو حية، هى التى تتكاسل بملل، أو تدعو فى دفق وجودى، بكل ما فيها من حماسة واستبصار إلى تنظيم الأشكال، وإلى تسجيل مامن شأنه أن يقدم للعالم جزءاً طفيفاً من حياة جديدة. إن هناك من يعلن فى بعض الأحيان عن موت الفن. ويبدو لى ذلك قليل الإحتمال. ولكن ينهى لنا أن نكون واضحين فيما نقل؛ فسوف يكون هناك دواما فنانون، لأن الحاجة الى الابداع تفرض نفسها على بعض الأشخاص ذوى الحس المرهف؛ ويبدو أنها تفرض نفسها أيضاً على هذا الوجه طالما كان هناك بشر- ومهما تكلفت هذه الدعوة الباطنية

ومع ذلك هل يواصل تلقى الفن؟ إن الحماية الرسمية التى تمنحها للفنون كل بلاد العالم، وحتى تلك التى تمنحها المنظمات الدولية، تخلق بالأحرى وضعا مقلقا، وهذا مايجرى مع الأجناس البشرية المهددة بالانقراض. وعلى مدى آلاف السنين كان الفن لاينفصل عن المجتمع، كان متدمجا مع الأحياء، والأشياء، والأزمان، والآثار، ومع طقوس الجماعات وإبقاتها، الجماعات التى يعبر الفن عن معارفها ومعتقداتها. يتضح هذا بجلاء فى الكاتدرائيات القوطية، والمعاهد الهندية كما كان فى فن العصر الحجري القديم، والفن المصرى القديم، وفن شعب المايا. ثم تحولت الأنشطة الفنية، على غرار الأنشطة الروحية، الى مجالات هامشية. كان الاتجاه فى العمل الفنى يستهدف الزينة والزخرف فحسب، والسطح المعبر- يستهدف تصوير العالم المرئى، أو العلاقات المجردة. وإذا هبطت قيمة الفنان شعر بارتباك بالحاجة التعويضية لأن يضىء القداسة على عمله: ففى هذا الجزء المنفصل من النطاق الإجتماعى، راح الفنان يبحث بوعى عن "الكل"، مثله مثل العراف، بكرته الهللووية. ولعله، فى ثورة خرقاء، تمرد بطرق متنوعة على مفهوم العلم الفنى. ولكن طالما كان هناك بشر، فلا بد أن يكون هناك "محبين للفن" يلتهمون تلك الطبقة التحتية الغامضة التى تمنحها الاعمال الفنية للنفوس المتعطشة الباحثة عن جوهرها- وكأنها محرومة من الأوكسجين. على أن الفنانين سوف يقللون طالما كان التطور الإجتماعى يستبعد الفن، فكريا وبنيا، ويحتجزه فى "محميات" يحيا فيها حياة متعثرة، ومحتقرة، أو يحظى بتمجيد عشوائى.

وانا لنسمع أحيانا، بدلا من موت الفن، أن الفن سوف يتحول تحولا كاملا تحت ضغط التطورات التكنولوجية المتلاحقة. هذه النبؤة ليست جديدة، ولكننا لاترى بداية لتحققها فى أى مكان. إنها لرؤية غريبة للأشياء، اختلاط الأصل بالتوابع. كان هناك وسوف يكون بالتأكيد ظوار سطحية: تقنيات فنية مستجدة أو ظهور مدارس جديدة. ولكن بالنسبة للفن باجماله، كما كان موجودا منذ عصور ما قبل التاريخ، فليس شئ شئ هام كان، أو سيكون موضع شك، إلا فإننا إن نظرنا الى التطور الهائل الذى طرأ على التكنولوجيات منذ عهد إنسان كهوف "لاسكو" فكيف نفهم أنه لم يكن هناك

تقريبا على مدى عشرات الآلاف من المنين هذه أى شىء جوهرى جديد فى فن التصوير والنقش والنحت؟ غير أن السؤال الرئيسى عن مستقبل الفن هو: هل نجد طريقة مناسبة لفهم الأعمال الفنية؟ هل نقبل عليها بحساسية صافية فنجعلها متاحة لنا فى جوهرها؟ هل نتجاوز عن "سألة المعرفة" (٧)، فنعود قادرين على تفهم ما فى هذه الأعمال من إبداع، وما فيها من متعة تمنحنا إياها؟ هل نتغلب على العادات السيئة فى حياة فكرية مجزأة الى حد بعيد، وعقلية متزايدة، حتى لم نعد قادرين على فهم العلامات التى يقدمها لنا الفنان؟

إن مصير الفن التجردى ملازم فى هذا لمصير الفن التشخيصى. فحين يضطر جورج ماتيو بسبب السرعة، الى عدم التروى "حتى يتيح تصاعد الدلالات المجهولة" (٨)؛ حين يريد أن تكون هذه الدلالات معبرة دون أية سابقة تمهد لها، فإنه يقى نفسه من انبثاق معان شعبية مبتذلة. وهو، مع ظهور الدال والمدلول فى آن واحد، يبحث قانطلا عن إشرافة الصباح على وجه الأرض. شير أن كل فنان موهوب يملك هذا الطموح "البرومثيوسى" (نسبة إلى بروميتوس إله النار الذى يرمز إلى الحضارة البشرية الأولى) الذى يشكل شريعته. كل فنان أصيل يكشف عن جزء من الخلق بهماله الأصلى. الفنان، مثله مثل العالم باختراعه، والمفكر بفلسفة جديدة، يكشف عن امكانية كانت حتى وقتئذ فى زوايا النسيان. إنه يرسم العلامات التى ظلت تنتظر التعبير عنها فى أعماق الكون. أو أنه من خلال أسلوبه فى الرسم يظهر الأشياء كلها ويجعلها جديدة. وسواء كان العمل منظرا روحيا، أو طبيعيا، فإن مبدأ العملية يظل واحدا لا يتغير. الفن الحقيقى، الوحيد ذو الاهمية، هو الذى يظهر مالم يكن مرئيا. وليس ثمة من تخيل كاتدرائية "روان" كما تبدو فى لوحة "قوتيه" أو فى الموجة The Wave كما تبدو لهوركوساى، ولن يكون فى وسع أحد أن يتصورها هكذا، فريدة فى نوعها، بامضاء "ماتيو". العمل الفنى له تلك القوة المظهرة التى تفضل العلامة عن كل سابقة لها، وتجعلها معاصرة لخلق العالم. وكون العلامة سابقة لمعناها" (٩) ليس خصيصا يتميز بها التجريد الشعرى الفنانى. وليس ثمة علامة لها قيمة فنية إن لم تسبق معناها، ولم يسبقها أى استعمال

لها، أى أنها مجردة من كل إبتذال، وإن لم تكن مرسومة بيد مؤلفها، فى بكارة تعرض للحال على الكافة. ولا أهمية لمشهد يمثل معركة حربية أو صورة عائلية، أو طبيعوية مبيتة، أو لاموضوع له يكون ذريعة للوحة، فثمة عدد لا نهائى من العلامات متناح لتصوير اللوحة. فإن كان المؤلف فنانا حقيقيا، فليس هناك إنسان آخر قد صنع الصورة نفسها، بالحجة نفسها. ويبدو الشيء الشخصى الذى كان على الفنان أن يقوله، فيما وراء منظر المعركة، أو صورة الأسرة أو الطبيعة المبتة. أو اللاموضوع الذى كان يقصده. هذا الشيء يظهر فى العمل لأن العلامات التى ابتكرها الفنان لم تكن تلك التى كانت متوقعة بدهاء، لأنها كانت "بلا سابقة"، تحملها وحدة أسلوبها. وحتى إن كان على الفنانين الحقيقيين كلهم أن يتكفلوا برواية القصة نفسها، فإن هذه القصة سوف يكون لها عدد من الروايات المختلفة مسار لعدد هؤلاء الفنانين. وسوف يظهر ضوء مختلف فى كل عمل. ومن خلال هذه الرؤى الأصيلة التى لاحصر لها، تتحرك دائما صوب رؤية للواقع، أكثر ثراء. وليس ثمة رؤية أكثر صدقا من غيرها، وكل منها يعطينا جزءا من ذلك الجمال الذى لا ينضب، والذى يمكن خلف الرؤية، بكل ما فيه من صدق.

والأثران المتكاملان لكل عمل تشكيلى - أى التصوير التشخيصى التجريدى - تعايشا معا زمنا طويلا دون أن يتميز أحدهما عن الآخر. وفجأة طالبا بالانفصال، بنوع من الضراوة، ورفض كل منهما أن يرى فى الآخر عنصرا رئيسيا له. والآن يأتى العصر الجديد، وفيه يقبل كل منهما الآخر، فيتعايشان معا، ومن ثم يستطيعان أن يفتحا آفاقا جديدة. وفى وعى أكثر وضوحا، ورغبة أكثر عمقا للتعبير عن مأساة الوجود فى جوهرها ويتيقن فن متكامل، بأشكال عديدة متنوعة، راجيا أن يزود العمل الفنى بوجود مزدوج، يمثل العالم الخارجى، والحيز الداخلى، ويواجه دوما أسئلة شاردة نابعة من ذلك الاستفهام الجوهري الكبير، ألا وهو: من أين جاء الإنسان، المنتهى الصفر فى الكون؟ وإلى أين يذهب؟ ولماذا؟ المدارس، مثلها مثل التصريفات الراسخة القوية، تتقاطع وتتزاوج لتنتج ثمرة جديدة. هى زهر الأفكار، وسيادة الحياة، على قرة الفن.

الهوامش

(١) FIGURATION : فن يعتمد على الصور الشخصية والأشياء، كما هي في الطبيعة، وكما تراها

العين- وهذا الاتجاه التشخيصي مضاد للاتجاه التجريدى

(٢) من ذلك فن قرنسا، فن أعقاب مصورين مثل سيريا، وكابارا، وجرومير، وجورج ودينيوييه، وولان أودو، وليجويلت وبلاسمون، وبريانشون، أو مثاليين مثل ديسيميو، وينكلوس، وفليبيريك، وزافار، وجانيو، ولسوندو، وهيلير- وآخرين كثيرين في أعقاب هؤلاء الذين هم الآن في عداد الأموات، لم يزل الكثير من الفنانين الأحياء قد نسبهم دون وجه حق أولئك الذين يسيطرون على عالم الثقافة أو اعتبروا صراحة أنهم يمثلون نزعة ألتقى عهدها.

(٣) حتى لو أهملنا التعبير الزخرفي البحت الذى تصادفه فى تكوينات تجريدية تماما، أو فى عناصر زخرفية مجردة حول موضوعات تصويرية، مثال ذلك فى منمنمات ملونة أيرلندية، وفى فميسنساتيات "أفيثا" وفى الزجاجيات والتصاوير الجدارية الرومانية. ولكن هل يمكن أن نفيز بشقة، فيما بين الإبداعات الفنية. لتخصيصها بمعامل ينتقص أساسا من قيمتها، الأعمال التى تكون "زخرفية" ومهما كان الأمر، ولنعود إلى موضوعنا، نذكر بالمقالة المازحة لروبرت ربي، فى رسالة نشرها منذ قرابة ثلاثين عاما (ضد الفن التجريدى "فلامارين، ١٩٥٧)؛ "الفن التجريدى، هو فى الواقع أقدم فن فى العالم أول إنسان من أناس الكهوف، جر أصابعه الموحلة على حوائط كهفه، بلا قصد سوى أن يبخف من غرائبها، هذا الإنسان كما "تجربتها" عظيما. وعلى مدى الزمان، فإن كل مالمسه الناس... يجمع بين تجريدى "واضاف: " يبدأ أصعب نظريات الفن التجريدى دائما بالاشارة إلى الزخارف الفنية على المصنوعات الخرفية، والنسوجات" (٤) بهذه الطريقة أوضح مارسيل بريون البناء الصارم لتصاوير باولو أو تشيللو، ويبدو ديللا فرنشيكما على أنه تجريد ضمني، يتجأ بالتجريد الصريح لكائناتسكى، وهارتيج.

(٥) "لا أقل من هذا"، بهذا يهمس فى أذنى جنى (طبيب أو شرير؟) يتحدث "الكرونو" - CHRONO (صورة بالآلوان مطبوعة -حجريا)، تلك التصاوير التى يفترض أنها وحدها هى الفنية"والتي اجتازت فى ذلك الحين عتبات الغالبية من بيوت بلادنا. فتجلبب إليها ربي جديدة فى آفاق مستقرة. ومهمة ذلك "الجسر" هى فى الحقيقة نداء الفن. وحتى يكون ثمة اتصال، يجب أن يتحرك شخص ما، فى اتجاه أو آخر؛ فإن كان الجمهور عقيما، لم يكن للعمل فائدة. وإن كان العمل مجردا من أية رسالة... ولكن ترى من الذى يسمعه أن يقسم أن عملا ما مجرد من أية رسالة؟ وفى نهاية المطاف، يمكن لشخص يصادف عملا فنيا أن يكتشف فيه شيئا يحمله هو فى قرارة نفسه ولعل التصاوير الحجرية الملونة تستثير فى بعض النصوص المحبوسة فى نطاق وجودها فى ذلك الزمان رؤية تحررها فجأة من عزلتها. ومن ذا الذى ياترى يعرف إلى أى مدى يعضى خيال مستشار؛ ليس هناك، اليوم، يوما على الدوام ثمة عمل فنى من أى نوع- تشخيصى أو تجريدى - يمكن أن يخلو، مثل "الكرومو" من أى كيان أو احتمال.

(٦) هذا هو ما استشره أناس مختلفوا النزعات، وعبروا عنه بشتى الأشكال، بقول بوسويه: "فى الطبيعة فن كثير، والفن نفسه لا يتألف إلا من فهم الطبيعة فهما جيدا؛" وقول مانيه: "يجب أن يكون الفن تسجيلا للحياة" ورمسيل جوهانندو: "الفن يضيف إلى الحياة ما ينقصها، حتى تكون أصدق من نفسها؛" وأدموند جالز: للصقل الفنى مهمة روحية تتمثل فى إظهار الحقيقة؛" وأن الفنان كالمرايا يعترف الإنسان فيها على شيء فى نفسه كان بجهلة؛" والساربروليه: "الفن ... يتيح إمكانيات جديدة لإدراك الكون؛" وبول فاليري: "ماتسميه عملا فنيا هو نتيجة عمل غايته المتناهية استثارة تطورات لامتناهية فى بعض الأشخاص؛" وجورج مانيو: "يبدأ العمل الفنى من اللحظة التى يصور فيها جزء من العالم علما

بذاته": وجاهك ديسبير" الكيميائي القديم- الخيمائي- كان يسمى لأن يسمو بها منحته الطبيعة. كان يجمع ندى الصباح، وهو عنصر طبيعي، فيحوّله إلى عنصر آخر، ويغير هيئته، ويجري عليه أشكالا شاذة حتى يصبح ندى الصباح هذندى، "خيميائيا" هو رمز الحب، ورمز الذهب في آن واحد. ويمكن مقارنة الإبداع الفني، وهو ظاهرة شديدة الغموض يمتلك الممارسات الفنية التي كان يجر بها "الخيميائيون"، وجرّوسيرا؛ "يجب البحث دون هوادة عن جوهر الأشياء... فإذا أخذنا تفاحة، كنتظة بداية، وانتهينا بها إلى كيان تشكيلي مؤثر فلهذا عمل روحاني وفتح" وبيرماتوس: "الفن هدف آخر، غير ذاته.. هو بحثه الذاتي عن الكائن"؛ وكلوديل: "الشعر فن (...) ومهمة الشعر رؤية الله في الأشياء كلها، وجعل الأشياء قابلة لامتثالها؛ وكارلايل: "الأبدية تنظر إلينا من خلال الزمن".

(٧) خاتمة المعرفة "لجورج ماتير: Les Scories du Savoir, Georges Mathieu
L'abstraction Prophétique

(٨) المرجع السابق

(٩) بيير دوي DEHAYE PIERRE : ولد عام ١٩٢١؛ عضو مصالح حكومية، ومدير إدارة العملات والأوسمة من ١٩٦٢ إلى ١٩٨٤؛ ورئيس جمعية المساعدة التقنية والتعاون؛ كلف من قبل رئيس الجمهورية (فاليري جيسكار ديستان). مهمة خاصة بالمهن الفنية. مؤلف "الولادة صبر طويل"، ١٩٧٩، "حكم وأمثال"، أبعاد ١٩٨٠، "سر واحد" ١٩٨٥، "أندريه جاكمان" ٩٨٦، عضو معهد فرنسا.

فكرة الحظ الاتجاهات والخرافات

جان برونو رينارد

Jean - Bruno Renard

إننا من الرحلة الأولى نجد أن من المستحيل استعمال كلمة «خرافة» بدقة بصدد العلوم الانسانية . ذلك أن دلالة هذه الكلمة - أعنى محتواها - ذاتى وسلبى بصفة خاصة . أضف الى هذا أن ما تتمتع له - أعنى مجال تطبيقها - غير محدد ، مما يجعلها مفهوما يمكن أن يشير الى أى شىء .

والواقع أن التعريفات المتباينة للخرافة تدل على ما تتصف به من ذاتية متناهية - فهي تعتمد على وجهة نظر الشخص الذى يقوم بتقديم التعريف - كما أنها تؤكد سلبيتها . فالخرافة تعرف بما ليس داخلا فى نطاقها وليس بما تشتمل عليه . فالتعريف الدينى - سواء تعريف بلوتارك لدى كلامه عن الديانة اليونانية ، أم تعريف القديس توما الاكوينى من وجهة نظر المسيحية - يقرر أن الخرافة انحرافا أو مسخا أو تجاوزا ينشأ حول تخوم الديانة الرسمية ، وبخاصة بين طبقات الشعب الدنيا . فهذا هو ما تجلّى عنه دراسة أصل كلمة «خرافة» "superstition" المشتقة من الكلمة اللاتينية super-stare فانتهت الى ما انتهت اليه (كما تفهمه الديانة الرسمية) . فينظر الى الخرافة باعتبارها الخطر أو المأزق المستور الذى لا يمكن ادراكه، والكائن خارج نطاق العقيدة

الحقيقية ، بينما نجد أن الاتحاد هو المنزلق الكائن بالطرف الآخر المقابل . فالتعريف الدنيى الذى يجعل جماع الدين المعين اطاراً مرجعياً له ، يعتبر دين الآخرين خرافة ، على النحو نفسه الذى قيل به إن الأدب أو الفن الاهاجى ما هو إلا دعارة الآخرين . فهذا على سبيل المثال هو الاتجاه الذى اتخذته اليهودية لفترة طويلة ، ثم اتخذته المسيحية والاسلام بعد ذلك بصد الديانات الأخرى . وأخيراً هناك تعريف مناهض الدين للخرافة بأنها أى اعتقاد فيما ليس بعقلى ، بل وأيضاً أى اعتقاد دينى كانتا ما يكون. ولعلنا نذكر هنا موقف الاتحاد والمذهب العلمى ، وهو الموقف الذى سبق أن تبدى فى المذهب الفولتري . وعلى الرغم من الفروق بين الأيديولوجيات التى انتشرت عنه ، فإن لجميع هذه التعريفات صفة مشتركة فيما بينها هى الحكم المتعصب بصفة دائمة من الخرافة باعتبارها خطأ وتحيذاً وتقديساً أعمى وتعصباً وسذاجة .

أما الموضوعات التى طبق بصددها لفظ « خرافة » فإنها متباينة بشكل واضح . فالعدد الكبير من « قاموس الخرافات » تضم المعتقدات المتأنية عن الديانات المختلفة ، وعن المعرفة الشعبية الطبيعية والمناخية ، والأقوال والأمثال والمعتقدات ، والممارسات السحرية ، ومقومات العرافة ، وشارات السعد والنحس وتقنيات التنبؤ . وبهذا الصدد فإن عنوان القاموس الذى وضعه دى شونل A. DE Chesnel ، الذى نشره أبهى منى Abbe' Migne عام ١٨٥٦ جدير بالذكر وهو : قاموس الخرافات ، والأخطاء والتحييزات والتقاليد الشعبية ... وهو يتناول أرواح الهواء والأرض والمياه ، والتليس بالجن ، وعالم الجن ، والعرافين ونذر الشر والأحلام والرؤى والنبوءات ... الخ . وهذه القائمة ذاتها يمكن أن توجد فى الأعمال الحديثة مثل كتاب أندريه رفات (١) أو حتى كتاب كونراد زكر (٢) يرغم محاولته الهامة لتمييز المفاهيم المتعلقة بالسعد والنحس لدى الإنسان الحديث .

(1) André Ruffat , La Superstition a travers les ages , paris , Payot, 1951 (NEW EDITION 1977)

(2) Conrad Zucker , Psychologie de la superstition , translated by F. Vaudou Paris , payot , 1952 (new edition , 1972).

والواقع أن معظم علماء النفس الاجتماعيين الذين قاموا بدراسة الحرفات بدلا من أن يقوموا بالقاء الضوء على هذه المشكلة ، لم يفعلوا سوى تشويش المسألة أكثر فأكثر ، وذلك بإضافة معتقدات جديدة الى المعتقدات القديمة: مثل U.F.O والباراسيكولوجي وغير ذلك . وكما أوضحت فرانسواز اسكيفيز لهيريو (٣) بجلاء فإن المؤلفين قد خلطوا بين أربعة أنماط من المعتقدات : مسائل السحر والتنجيم أو المعتقدات شبه الدينية (مثل العرافة والأرواح الشريرة) ، والحرفات البحتة : (يوم الجمعة ورقم ١٣ أو الهرسيم ذو الأربعة الأوتار ، والأخطاء العلمية (مثل مركزية الكرة الأرضية والمعتقدات الخاطئة بصدد الوراثة) ، والمنازعات العلمية بفرض إمكان تحديدها باعتبار أنها ليست منازعات داخلية - مثلا النزاع بين هؤلاء الذين يعتقدون في النسبية العامة في مقابل المشايخين للأليات الكمية - بل باعتبارها منازعات تقع على هوامش العلم (الاعتقاد في U.F.O. وفي التخاطر ، وفي الانسان الثلجي الرهيب ، وفي مسخ لوتش نس ... الخ) .

فكرة الحظ والاتجاهات المتعلقة بالحرفاة :

يبدو من الأفضل - بدلا من البدء بمجموعة من الفروض التي يحكم بأنها «خرافات بحتة» - وهي التي لا يمكن اللام بها تماما (كما سنرى فيما بعد) ، ناهيك عن أنها محفوفة بتغاير الخواص والمقومات - أن نقتصر في تناولنا لهذه المسألة الصعبة على فكرة الحظ . ويبدو أن هذا أحد الطرق التي يتسنى بواسطتها جعل هذا المفهوم وظيفيا ، وذلك لأنه يمكننا من حصر الحرفاة في نطاق مجموعة من المعتقدات والممارسات المستمدة من فكرة الحظ الهاسم وصنوه الذي لا مناص منه ، أعنى الحظ العائر .

والواقع أن الحظ الهاسم هو مفهوم ديني أو لصيق بالدين نادرا ما حظي بالدراسة وذلك لأنه «متجسد» في مجالات مختلفة تماما مثل : عبادة الرومان للإلهة فورتيونا ، واعتقاد العرب في «البركة» ، وتفسير بشائر السعد والتحصن ، وتبريك السفن والاعتقاد

(3) Françoise Askevis Icherpeux , "les corrélatés de la superstition" , Arch de Sc . Soc. des Rel . , 45 / , 1978

فى «الحظ البيولوجى» الذى يرتبط بالأهام المواتية للايقاعات البيولوجية ، والخوف ، أى امرأة تند على ظهر قارب صيد ، واستخدام أحجية الحظ الباسم ... الخ . وأكثر من هذا فان الحرافة قد حيرت علماء اجتماع الدين ، وذلك لأن الكثير من أشكالها متفرديا الى حد بعيد ، ومدعم بأحجية الحظ الباسم والممارسات الحرافية المعقدة . وهذا هو السبب الذى حمل مارسيل موس (٤) Marcel Mauss على أن يكتب قائلا : «لا يمكن اعتبار الأعمال الفردية بمعنى الكلمة كالممارسات الحرافية المعقدة المتعلقة بالمراهات ممارسات سحرية» . ومع ذلك فان موس نفسه كتب قائلا :

«ان فكرتى الحظ الباسم والحظ العاثر (...) اللتان ما تزالان مألوفتين لنا ، تربطان ارتباطا تاما بفكرة السحر ذاتها» (٥)

اذن علينا أن ننظر الى هذه المعتقدات والممارسات التى تختلف باختلاف الثقافات وباختلاف المستويات الاجتماعية ، وباختلاف الأفراد ، كشواهد تشير الى اتجاه رئيسى هو الاعتقاد فى الحظ . فالخط يجد له تمهيرا من خلال النظم الدينية والنظم المتباينة للصيقة بالدين . فالرغبة فى الحصول على حظ باسم هى ذاتها التى تحمل المرء على اضاءة شمعة ، وعلى التحقق من خريطة البروج ، أو الوقوف على الايقاع الزمنى البيولوجى وحمل عرق برسيم له أربعة أوراق ، والاحتفاظ بميدالية أحد القديسين ، أو بيد فاطمة أو بحجاب شخصى . وليس المهم - الى حد بعيد - هو المظهر الخارجى والمتغير للممارسة ، بل المهم هو الباعث العميق للسلوك ، والاعتقاد فى الحظ الباسم والحظ العاثر .

وتظهر الملاحظة البسيطة أن فكرة الحظ الباسم والحظ العاثر التى تنتهى لدى الأطفال عندما يبلغون «سن الإدراك» فى حوالى السابعة أو الثامنة ، عندما يكون الطفل شاعرا بتأثير سلوكه فى العالم ، بل ولدى ادراكه أيضا للمقاومة التى يهدها هذا العالم ضده ، أعنى اليوم الذى يمر مرهقا (وقوع الطفل ، أو حصوله على تقديرات رديئة بالمدرسة ...

(4) Morcel Mauss, "Esquisse d'une generale de la magic (1902.3) in Sociologie et anthropologie , Paris , P.U.F. , 1950, P.11 .

(5)

أولا - العوامل السلوكية للخرفاة ذات الارتباط بالحظ :

السلوك الحيوانى، الحمامة:

هل هناك رد فعل سيكوفيسيولوجى يهتمل فى الخرفاة ؟ يزعم عالم النفس برهس فريدريك سكينر Burrhus Frederic Skinner فى دراسة له حول الخرفاة لدى الحمام (١) ان من الممكن العثور على نوع من الخرفات لدى الحيوانات ولقد لاحظ سكينر أنه اذا ما صدرت عن الحمام الجائع أعمال متباينة - مثل التصفيق بأجنحته أو الطيران على شكل دائرة أو على هيئة الرقم ٨ - ووقع ذلك في ذات اللحظة التى كان يقدم فيها الطعام اليها ، فان الحمام يدأب على الاتيان بهذه الحركات ، كما لو أن الحمام قد ربط فيما بين سلوكه وبين تقديم الطعام اليه .

وهكذا فان الخرفاة يمكن أن تكون مثالا محددا لعملية التعلم من خلال التعزيز . فهل من الممكن تشبيه لاعب كرة القدم الذى يؤمن بالخرفات الذى يجلس دائما بنفس المكان بحجرة الملابس بالاستاد حيث انتصر فى مباراة سابقة بحمام سكينر؟

إن تجربة سكينر تظهر أن الحيوانات لا تفرق بين الحالة التى حدث فيها ارتباط بين حدثين بالصدفة (التصفيق بالجناحين وظهور الطعام) والحالة التى يرتبط فيها حدثان برابط سببى (عندما تقوم الحمامة بالنقر فى نقطة محددة لكى تنساب الحبوب) . فوجود الخرفاة عند الانسان برهان على أنه لا يعرف دائما كيف يعمل هذا التمييز بيد أن المماثلة تتوقف عند هنا الحد ، ولكن من خلال النزعة التى تعتبر الانسان هو حقيقة الكون المركزية ، ومن خلال إساءة استخدام اللغة ، يتحدث سكينر عن الخرفاة لدى الحيوانات . فعلى الرغم من أن الحمامة تتوقف عن ممارسة السلوك الخرفاى اذا لم تستمر عملية التعزيز بتقديم الحبوب اليها ، فان الانسان - على العكس من ذلك - يدأب على سلوكه الخرفاى بسبب الأهمية السلوكية للرهانات - التى تجلب له السعادة أو الشقاء - ويسبب اعتقاده فى فكرة أن الفشل - اذا كان هناك فشل - سوف يكون أبشع اذا هو لم

يحترم الممارسة المخرافية ، وأخيرا بسبب ضغط الأنماط الثقافية المتعلقة بالمخافة عليه .
ونحن نستطيع أن نوافق فقط على الملاحظات التي أبداها عالم النفس الاجتماعى
فيليب زيماردو (٧) Philip Zimbardo على النحو التالى :
« أن تعلم المخافات لم يحظ بالاهتمام الكامل الذى يستحقه على الرغم من أنه يمثل
شكلا أساسيا من أشكال التعلم الانسانى (...) قلدى الانسان نجد أن الارتباطات
المخرافية يمكن أن تتشكل نتيجة لوجود أى زوجين من المشيرات وذلك بفضل قدرته
المعرفية المحفوظة ».

المخافة والأعمال الفاشلة أو المتعلقة بالأعراض :

إن المصدر الآخر للبحوث المتعلقة بالعوامل السيكولوجية للمخافة يحتل الطرف
المقابل للموقف الذى اتخذ سكينر ، أعنى كتابات فرويد بصدد الأعمال التى لم تجد
طريقها الى التنفيذ أو الأعمال المتعلقة بالأعراض السلوكية (٨) . فتبعنا لفرويد فان
المخافات هى «برهان على وجود معرفة لا شعورية ومكبوتة لباعث متعلق بأعمال لم
تنفذ أو عارضة (٩) . فعندما يعجز المرء عن العثور على شىء (أذبة الأشياء له) أو
اكتشاف سار (حظ سعيد يصيبه) ، أو عمل أخرق « (زلة قدم أو تحطيم شىء) ، أو
الوقوف فى خطأ (خلط المفاتيح أو أرقام التليفونات) ، أو تفضيل أسماء أو كلمات أو
أرقام معينة ، أو الاشتزاز منها ، فانها جميعا تشكل شواهد على أن المخافة تستدعى
«علامات» أو «علامات داخلية» وأنها متماثلة فى التحليل النفسى . ولكن حيث نجد

(7) Philip G. Zimbardo , "La Psychologie Sociale : Une Situation , Une intrigue et un Scenario en Quete de realite" in Serge Moscovici (dir) , Introduction a la Psychologie Sociale , Paris , Larousse , 1972 Volume 1 , P. 92-93

(8) Sigmund Freud , Psychopathologie de La Vie Quotidienne (1901) , translated by S. Jankelevich , Paris , Payot , 1981 (13 th ed.) and Introduction a la psychanalyse (1917) translated by Jankelevich , Paris , Payot , 1981 (23 rd ed .) (First part : "Les actes manques")

(9) Sigmund Freud , Psychopathologie ..., P. 274.

أن الشخص المعتد في الخرافات سوف يحدد موقع المصدر الذي تصدر عنه هذه العلامات بالعالم الخارجي فحسب ، فإن عالم التحليل النفسي يكتشف سببا نفسيا فيها : شواهد تتعلق بالجهاز النفسي (الموضوع الأول أو الثاني) بالإشارة إلى تاريخ المرء .

وهكذا نجد أن فرويد قد قام بوصف حالات تتعلق بتعطيم أشياء باعتبارها «أضغيات خرافية» وهي ذات حجم خرافي لدى المرء سواء شعوريا أم لا شعوريا . فالتعطيم يتحتم بواسطة الاقترار بفضل القدر ، مثلا توال الشفاء غير المتوقع ، أو على العكس من ذلك بواسطة الرغبة في مقاومة إحدى المحن ، كما يقال عن الرجل الذي أعطى أحد المتسولين قطعة نقود ذهبية وهو في حالة من السهو بدلا من إعطائه قطعة نقود برونزية أو فضية ، ولكنه كان عندئذ في حالة من القلق على شخص عزيز مريض . انه بذلك يكون قد نشد التخفيف من حدة القدر بطريقة لا شعورية . أما التصرفات التي لم يتم الاثنان بها أو المعارضة في الحياة الزوجية فإنها ذات أهمية كبيرة : مثلا أن تنسى العروس عمل بروفة لفستان زفافها ، أو أن تفقد خاتم الزواج ، أو قيام الزوجة بترديد اسمها قبل الزواج ... الخ . فجميع هذه التصرفات تكشف النقاب عن تصدعات موجودة في العلاقة بين الزوجين . أما بالنسبة لرجل يلج على ذهنه رقم ١٧ ، فإن فرويد قد كشف عن أن هذين الرقمين (٧ ، ١) يهبران عن علاقة صحيحة بين ذلك الرجل وبين أخيه الأصغر الذي كان أكثر شجاعة منه في حياته . لقد ولد ذلك الرجل يوم ٢٧ بينما ولد أخوه يوم ٢٦ ، أما الأيام العشرة التي تضاف أو تطرح فإنها تعبير عن إحساس لا شعوري لديه بتعلق بفرق غير عادل بين أخيه وبينه . أما أن يقابجا المرء بشخص كان على باله في الثر واللمحة فيمكن أن يفسر بمسلسلة من الآليات السيكولوجية : وجود ادراك أخفى من أن يدركه المرء لذلك الشخص عن بعد ، أو المرور في حلم بقطعة سريع مشحور به جدا باعتبار أنه قد استمر مدة أطول من فترته الحقيقية ، أو لقاء غير متوقع يدركه كتزامن غريب أو حتى كحس داخلي أو كحس سابق .

أما تفسير العلامات الداخلية التي نقرأها مجمعات عديدة ، فإنها تبعا لفرويد عبارة عن محاولة مبدئية لفهم بعض الآليات النفسية .

ونعندما كان الشخص الرومانى يرفض أحد المشروعات لأنه خطأ بالقدم التى يتشام منها على العتبة ، فانه كان يظهر نفسه كشخص أرفع مستوى من الأشخاص الميالين للشكوك مثلنا . فهو يظهر نفسه أنه عالم نفس أفضل منا . فبالنسبة له فان هذه الخطوة الزائفة برهان على وجود الشك ، وعلى وجود اعتراض داخلى ضد هذا المشروع ، وهو شك واعتراض على مستوى من القوة التى تعمل على إتيان قوة القصد فى لحظة تنفيذ المشروع» (١٠)

وهكذا فإذا كانت النقطة الأساسية المشتركة بين عالم التحليل النفسى وبين الشخص الأخذ بالحرفات هى «الانجهاات المرجحة الى العلامات وتفسيرها» ، فإنهما يتفصلان بواسطة مقهرهما من العالم وطريقة فهمهما له . ومع ذلك فان مجال البحث واحد ، على الرض من أن فردى مضطر لأن يتوقع ما كان ينتظره من مقاومة وذلك بقوله :

«ان تفسير الأعمال التى لم تنفذ فى العلاقات بين الناس بعضهم وبعض باعتبارها علامات تحذيرية واستخدامها كمؤشرات أو حتى كمقاصد أكثر سرية (...) يكون الأغلب أننا لا نجرؤ على الاضطلاع بها . فتحن نخاف من أن تبدو كما لو أننا نعود الى الحرافة وذلك بأن نذهب الى ما هو أبعد من نطاق العلم» (١١)

على أن مؤسس التحليل النفسى قد وصل الى حد الاضطلاع بتحليل ذاته . وذلك بقوله :

«ولقد ذهلت من السهولة التى استطعت أن أقدم بها الأرقام الى تفكيرى الشعورى على الرغم من أنى كنت ضعيفا فى الحسابات بوجه عام (...) وأكثر من هذا فانى أجد فى هذه العمليات العديدة اللاشعورية ميلا الى الحرافة التى ظلت لمدة طويلة مجهولة بالنسبة لى» . (١٢)

وكتب فرويد بعد ذلك قائلا :

«وانكم بلا شك ميالون الى أن تظنوا أنه فى كل حالة تحمل الأعمال غير المؤداة محل

(10) Idem , Ibid , P. 277.

(11) Idem , Introduction a la Psychanalyse , P. 47.

(12) Idem , Psychopathologie .. P. 268 - 69.

الوقائع المشنومة أو محل هواجس العالم القديم . والواقع أن ثمة وقائع مشنومة معينة لم تكن سوى أعمال غير مؤداة ، كما هو الحال عندما يزل المرء أو يقع . وثمة أعمال غير مؤداة أخرى ذات خصائص الحدث الموضوعي ، وليست ذات خصائص العمل الذاتي . ولكنكم لا تستطيعون أن تدركوا إلى أى حد يكون من الصعب غالبا التفرقة بين ما إذا كانت حادثة معينة تنتمى إلى واحد أو آخر من هاتين الفئتين . فالعمل يفهم في الغالب على أساس أنه يخفى حادثة سلبية» (١٣)

ويحدث في بعض الأحيان أن حوادث معينة ليس لنا دور في حدوثها يمكن أن تصير من خلال التفسير الذي نعطيها لها علامات للاشعورنا . فطريقة الترابط بين الأفكار مثلا تعطي نفس النتائج الإيجابية عندما تفرض الاعداد على المرء . وهذا فإن الموضوعى كما هو الحال بالنسبة للأرقام التى يتم اختيارها بواسطة المرء يكون ذاتيا . وهذا يفتح مجالات أمام طريقة التحليل النفسى للرجع بالغيب عندما يقوم الشخص بممارسة ذلك مع نفسه ، ولكن هذا أيضا يصدق عندما يمارسه بازاء الآخرين . ذلك أن علماء الأعراق البشرية قد لاحظوا أن تقنيات التنبؤ الاثريقية قد بدأت بخطوات تمهيدية حيث يقوم الراجع بالغيب بتوجيه سلسلة من الأسئلة إلى «الزبون» بقصد تمييز مشكلته على نحو أفضل .

المصادقات والاحتمال :

إن نفس النزعة نحو تفسير العلامات التى تجعلنا نعتبرها مصادقات ، سواء أكانت مصادقات سعيدة أم مصادقات مشنومة دون أن نجد لها تفسيرا في أي حالة منها ، تصطبغ بالأحداث التى يبدو احتمال تحققها من جانب المرء منخفضة تماما ، بينما يكون احتمال تحققها الفعلى الذى يتحدد رياضيا مرتفعاً جدا (١٤) . ولعلنا نذكر الكثير من الأمثلة الهامة (ذات الدلالة) لحساب الاحتمال . ففى

(13) Idem , *Introduction to Psychoanalyse* , P. 47.

(14) Ruma Falk , "On Coincidences" , *The Sceptical Inquirer*, Vol. VI , No . 2 1981-1982.

مجموعة مكونة من خمسين شخصا نجد أن احتمال ميلاد شخصين منهم علي الأقل في اليوم نفسه يصل الى ٩٧٪ . وفي أمة تعدادها خمسون مليوناً يكون احتمال وجود شخصين يتم اختيارهما بطريقة اعتباطية وهما يتقابلان ويتحدثان معا ، فيكتشفان أنهما يرتبطان «بهجر» مكون من شخصين آخرين (أ يعرف ب وب يعرف ج وج يعرف د الذي يتحدث مع أ) . هذا الاحتمال يبلغ ٩٩٪ وهكذا فإن الكثير من «أحداث الصدلة العجيبة» ووقائع «الحظ الذي لا يصدق» يدخل في إطار الأحداث الاحتمالية تماما .

ثانيا - العوامل السوسولوجية (الاجتماعية)

للخرافة المرتبطة بالحظ :

تدفع بنا الطرائق السيكولوجية في فهم الخرافة الى أن تلقى الضوء على بيئات الحياة الفردية أو الجمعية التي يمكن أن تؤيد الاتجاهات المتصلة بالخرافة ، وذلك بتقديم نماذج ثقافية سلوكية . ولقد أكد فرويد نفسه أن معطيات الفولكلور يمكن أن تكون مفيدة تماما لمن يقوم بالتحليل وذلك بقوله :

«يبدو أن واقعة السقوط أو الانقلاب أو تحطيم الأشياء بمثابة تعبير عن سلسلة من الأفكار الباطنية . ويمكن أن تتأكد صحة ذلك بمساعدة التحليل ، ولكنه يتم في الأغلب بأن نأخذ الخرافات الشعبية أو التفسيرات الخادعة التي ترتبط بتلك الوقائع في الاعتبار» (١٥)

ولقد قال فرويد أكثر من هذا بصدد الحتمية الثقافية :

«إن تصرفاتنا التي نتوقف بها الاتيان بها توفر لنا وسيلة نجعلنا نفهم متعلقين بجميع العادات النفسية والخرافية التي يدفع بها عقلنا - الذي صار لا يؤمن بها - من اللاشعور» . (١٦)

الحظ في المجتمعات التقليدية :

أوضحت الدراسات العرقية المقارنة المستفيضة التي تم الاضطلاع بها بالأقطار الغربية

(15) Sigmund Freud , Psychopathologie ... , 185.

(16) Idem . , P. 188.

منذ نهاية القرن التاسع عشر المدى الذى يملته فكرة الحظ الباسم والحظ العائر بالمجتمعات التقليدية . فمن المعروف بالتاكيد أن هذه الفكرة تحتل مكانة هامة فى كثير من حضارات القنصيين والصيادين والزراوع وعالفى البهائم الذين ينتمون الى مجالات ثقافية مختلفة ، حيث يبدو أن فكرة الحظ قد ارتبطت بفكرة خصوبة النساء والقنص والمواشى والأرض . يقول جان سرفييه (١٧)

« كان المزمحل الذى يشترط فى الشخص بالشعوب الاسكندنافية لكى يصير ملكا يتحدد بأن تكون «يده محفوظة» . وينطبق هذا أيضا بمصد حالات كثيرة ببلاد البربر كاختيار أسرة معينة فيولر لأكبر أبنائها الذكور حرث أول أخنود فى الصباح عندما يبدأ الحرث (...) وفى بعض الأحيان فى جهال الجزائر (...) توكل الى آخر شخص يصل الى القرية مهمة افتتاح موسم الحرث وكننتيجة لهذا الاختيار عندما يكون الحصاد على الأبواب ، تقوم القرية بتحديد «حظ» الراغد الجديد .

وفى اللغات السامية نجد كلمة «بركة» وفى العبرية كلمة «برك» وهما تشيران من حيث دراسة أصول الكلمات الى «البركة الإلهية» أهنى الحظ الإلهى . أما فقدان هذه البركة فانه يتبدى فى الحظ العائر . ولدى الشعوب الاسكندنافية القديمة ، فإن الأمور عندما كانت تسير بطريقة مشثومة فإن ذلك كان يحزى الى حيب فى الملك الذى بذل أن يطلب الحظ الباسم ، قد صار مصدرا للحنظ العائر . ومن ثم كان يقدم أضحية . وعلى نفس النحو كانت الكوارث الطبيعية أو الحروب فى الصين الامبراطورية علامة على أن «التفويض السماوى» قد سحب من الامبراطور الذى كان عليه أن يتنازل عن العرش .

أما الشعوب اليونانية الرومانية القديمة فقد جسدت فكرة الحظ والقدر على هيئة الإلهة اليونانية تايشى Tyche التى كان يحزى اليها الوفرة (الخصوبة) وعلى هيئة الإلهة اللاتينية فورتونا Fortuna التى غالبا ما كانت تصور معصومة العينين ، وقد أمسكت بقرن الوفرة أو اللفة (رمز المعرات غير المرئية) أو حتى عجلة (رمز لتعاقب

(17) Jean Servier , "Le Jeu du Forgeron ou l'ombre de la creation du monde" , Eranos Jahrbuch , 51 , 1982 (Insel Verlag, Frankfurt an Main) , P. 400 - 401

الحظ الهاسم والحظ العائر) . وهذه هي الأكلة التي ما تزال تظهر حتى اليوم على لوحات إعلانات البانصيب القومي . وكانت فورتونا عند الرومان ترتبط في كثير من الأحيان بإله معادل لها هو الإله فورز Fors وهو تجسيد لفكرة الحظ .

أما أهمية فكرة الحظ بالمجتمعات التقليدية فتبدو أنها قد تمزقت إن لم تكن قد تحددت في ضوء عنصرين : تواتر المصائب الطبيعية والأوبئة والحروب التي تقع فجأة وتلك التي تحيل السعادة (نسبها) بلا مناص إلى شقاء ، وتصل رسائل الاعتقاد في عالم غير منظور إلى أقصى حد في شكل علامات ، وهي العلامات التي يجب علينا أن نعرف كيف نفسرها وهي التي تعلن لنا الحظ الهاسم والحظ العائر . بيد أن من غير الممكن أن نؤكد أن العنصر الأول هو السبب في استحداث العنصر الثاني . ففي المجتمع الغربي حيث التقدم العلمي متوافر وبخاصة في مجال الطب ، وقد عملت مؤسسات الوقاية الاجتماعية على التقليل من المخاطر الطبيعية وآثارها ، فإن المعتقدات الدينية بالرغم من التأثير المتضائل للديانات الرئيسية ، ما تزال قوية ، أو بالأحرى غائبة عمدة بشكل شامل ، وامتدادها يتم في الغالب في أشكال لصيقة بالدين ولصيقة بالعلم . فالاعتقاد في الحظ يحتل مكانة هامة هناك . ومع ذلك فإن الفكرة ما تزال قائمة بين الشك وفقدان الحيلة بازاء الأحداث والحظ .

الأزمات التاريخية وذويع الحرافات :

لقد لوحظ في مجتمعاتنا الحديثة تأجيج الاتجاهات المتعلقة بالحرافات خلال الأزمات التاريخية : الحروب - الترحيل من الهلاك - الأزمات الاقتصادية - عندما يكون كل الناس معرضين لمخطر الحراب وللفقد الأحياء والموت . ولقد أورد ألبرت دوزات (١٨) أنه خلال الحرب العالمية الأولى وجدت صيغة سحرية لتوفير الحماية من الرصاص بين كثير من الجنود الألمان . وثمة تعليق ارتبط بهذه الصيغة يقول «إذا كنت تشك في قوة هذه الصيغة ، أربط الورقة التي تتضمن الصيغة في رقبة كلب ثم اطلق النار عليه ، فإن

(18) Albert Dauzat , legendes propheties et superstitions de la guerre , Paris , la Renaissance du Livre , 1920

الكلب سوف لا يصاب» وفى مجلة *Mercur de France* العدد الصادر فى ١٦ أغسطس عام ١٩١٧ قد قدم جويلوم أبوليتير عددا معيناً من تعاويذ الحظ التى يستخدمها الجنود الفرنسيون : تذكرة مترو للقيام برحلة ذهاب وعودة تشتري من محطة «كوسيات» ثم تخزم للقيام بالجزء الأول من الرحلة فقط بطاقة بريدية تمثل قبلا أبيض (تمثال صغير من العاج للفيل) - سوار من الحقيق يمثل تمويذة يباع تحت بواكى باليه رويال كان يعتقد أنه يعمل على رد الرصاص والشظايا بعيداً عن الشخص الذى يلبسه - الرجل المصاب الذى يحمل ظرف الرصاص التى أصابته سوف لا يصاب بقذيفة أخرى من نفس النوع - حمل قماشيل صغيرة من القماش لتينوت وورنتتين Rintintin Nenette وهى دمية اخترعها فرانسيسك Francisque Poulbo فى عام ١٩١٣ بناء على طلب الجمعية الفرنسية المسماة «الاطفال واللمب» (كانت أيضاً ممارسة خرافية منتشرة على نطاق واسع .

وخلال الحرب العالمية الثانية - تبعاً لتقارير الجنود السابقين - فإنه بالنسبة للأشخاص الذين كانوا معتقلين لترحيلهم ، أو حتى هؤلاء الذين رحلوا بالفعل كانت أهمية كبيرة منوطة «بالحظ العجيب» و «المعجزات» التى كانت تجعل من الممكن أن يظل المرء على قيد الحياة ، أو أن يهرب من المطاردة ، أو تلك التى تجعل المرء سبى الحظ أو منحوساً «فيلقى القبض عليه ويرحل ويموت» .

ولقد ذكر سرج بونيه Serge Bonnet وأنطوان دلستر Antoine Delestre فى دراستهما «لسلاسل» الخطابات السحرية (١٩) شهادة امرأة خلال حرب الجزائر تقول فيها :

ولقد استقبلت خطابين منها عام ١٩٦١ كان هذا خلال الحرب فى الجزائر . وبالنسبة للشخص الذى «عظم السلسلة» كانت لديه عواطف انتقامية ضدى بالفعل . فلقد كان لى ابن فى الجزائر وكنت خاتمة . فأنا لم أحطم السلسلة» .

(19) Serge Bonnet , Antoine Delestre , "Les chaînes magiques", Rev. des Sc. , de la France de l'est , no . 13 - 13 bis, 1984

وهذا المثال يظهر بوضوح العلاقة المباشرة بين موقف جماعى حرج (الحرب) والخوف الفردى القوى (الخوف من فقد ابن فى المعركة) وبين الزيادة السريعة فى الممارسات الخرافية . ولقد فضلت والدة الجندى أن تستمر «سلسلة» الخطايا عن أن تخاطر بأن «تجرب القدر» . فخلال حمامة سكرت التى توقفت عن الاستمرار فى سلوكها «الخرافى» عندما امتنع التعزيز (المحبوب) ، فإن الشخص الذى يعتقد فى الحظ الباسم وفى الحظ العائر لا يستطيع أن يسمح لنفسه بالأى ينجز العمل الخرافى (وهو الطريقة الوحيدة لتأكيد صحة سرهان مفعوله) حيث إنه فى كل حالة تكون النتيجة التى يخشى منها هى الفشل أو المرض أو الموت .

الفئات الاجتماعية المهنية «المعرضة للخطر»

إذا كانت الأزمات الجمعية تتمشى مع الازدياد «الوبائى» للخرافة ، فمن الممكن أن نتوقع أننا سوف نجابه بهخافة «مستوطنة» فى الفئات الاجتماعية المهنية حيث يكون الخطر بمثابة ظاهرة يومية . فكما أظهر الكس مكشيللى (٢٠) Alex Mucchielli فإن العقلية تتشكل تحت تأثير نمط الحياة من خلال المجابهة الدائمة بنمط معين من المواقف . فعندما تتضمن الأنشطة الاجتماعية المهنية عنصراً غير آمن وخطراً وعجزاً عن التحكم فى الأحداث التى لا يمكن تبينها ، فإنها تحدث قلقاً لدى الأفراد ، كما تتبدى الممارسات الخرافية المرتبطة بها . ولعله أن يكون أكثر العوامل إثارة للدهشة تنوع المهن التى ينطبق عليها ذلك ، ابتداءً من تلك المهن التى تتعرض حياة المشتغلين بها للموت مثل الصيادين بأعماق البحر ، الى تلك المهن التى يتعرض الأفراد المشتغلون بها لفقد وظائفهم مثل الفنانين أو رجال الدولة .

وتبعاً لكونراد زوكو (٢١) Conrad Zucker فلدى جميع الأشخاص الذين يتعاملون مع الطبيعة بغير استثناء - المزارعون والصيادون والقناصة وعمال المناجم -

(20) Alex Mucchielli , Les Mentalites , Paris , P.U.F. , 1985 (coll.

"Que sais-Je?" , No. 545.

(21) Conrad Zucker , op. cit. , P. 141.

والخبرة اليومية المتعلقة بالاعتماد على مؤثرات الطبيعة المتغيرة». فعملهم هو النتيجة المرئية (المصاد ، الفرائس ، الطرائد ، المعادن) لجهودهم البدنية . ولكن من الممكن أن تعمل ظروف طبيعية غير مرئية على افساد عملهم : الطقس الرديء - تحطم السفينة - الأمراض التي تصيب الحيوانات - انهيار النجم . ومن هنا فان الاتجاهات الأساسية لأولئك العمال لابد أن تتشكل في ضوء مغزى جهودهم . وأيضاً بواسطة الايمان بالقضاء والقدر والخرافة . ولقد أظهر استخبار قدمه كلود ليفي ليهوير (٧٢) Claude Levy Leboyer - الى فئات متباينة من المشتغلين بالمهن الجماعية ، أن العمال في القطاع الزراعي هم أكثر الفئات التي وافقت على العبارتين الآتيتين :

= ان الجهد المتواصل سوف يحل أى مشكلة ٧٥٪ . نعم

= أنا لست محظوظاً مهما فعلت ٩٠٪ نعم

القنصاصة:

لم يعد القنص اليوم نشاطاً يستطيع الناس عن طريقه كسب عيشهم ، فهو مجرد نشاط لقضاء وقت الفراغ ، كما أن الأخطار التي تؤدي الى الاصابة بجروح أو الى القتل بواسطة الفرائس صارت قليلة ، ولم يعد للمعتقدات الأسطورية والمحرمان التي أحاطت بمهنة القنص بالمجتمعات التقليدية وجود بالفعل في مجتمعاتنا الصناعية . ولكن ما يزال هناك قليل من الخرافات الشائعة ، والمجيب أنها مشابهة للخرافات النائعة لدى الصيادين ، وترتبط بالنجاح أو الفشل في القنص : ففى الحظ الهاسم للقنصاص يجلب له الحظ العاثر - مقابلة امرأة لدى التوجه للقنص يعتبر فالاً رديئاً - ونفس الشيء يصدق اذا ما قابل المرء متسولاً أو قسيساً ، وفى هاتين الحالتين يمكن ذب الحظ العاثر بعدم اعطاء المتسول شيئاً وعدم التحدث مع القسيس .

عمال المناجم :

ثمة أساطير وطقوس تتعلق بالتعدين توجد بالمجتمعات التقليدية التي تشغل باستخراج الثروات المضمورة تحت سطح الأرض . ومن تلك الأساطير والطقوس عبادة الأرض الأم ، والاكتشافات العجيبة للعروق المعدنية ، والطقوس التي تقامس لفتح منجم جديد ، وطقوس التطهير التي تقامس مع عمال المناجم ، والاعتقاد في أرواح وهمية تعيش في العالم السفلي وتعلن عن سخطها أو تنسب في انهيار المناجم . ولقد أخذت هذه الأساطير في الاختفاء تدريجيا بالغرب ، على الرغم من أنها ظلت موجودة خلال العصور الوسطى وحتى خلال عصر النهضة (٢٣) وهي ما تزال قوية جدا بين عمال مناجم الفحم المتبقين إذ تكتنفهم مخاطر الحوادث والأمراض وبخاصة التسمم السليكي . وما يزال الاعتقاد في الحظ قويا جدا بينهم ، ولكن يبدو أنه أخذ في التحول إلى مجال آخر . فاهتمام عمال المناجم الواضح بشكل خاص بممارسة «العاب الحظ» : البانصيب - المراهانات على الحظ - حلبات السباق - إنما يعد مؤشرا لاستمرار اعتقادهم في الحظ الذي يرتد في أصوله إلى مهنة التنجيم كما يعد مؤشرا لعزولهم عن هذا العمل ، حيث إن ما يؤملون فيه من أرباح مفاجئة يجعل من المتوقع أن يهجروا المنجم في نهاية الأمر. (٢٤)

المزارعون :

لقد ورث المزارعون إلى حد ما عقلية المجتمعات الريفية التقليدية . فخرافات الفلاحين التي ترتبط بالممارسات الدينية التي ما تزال نابضة بالحياة تمثل في الغالب البقايا المبعثرة من الطقوس القرية القديمة التي استهدفت تحسين المحاصيل وذبح المناخ الرديء . ومن المؤكد أن بعض الطقوس مثل طقس إبعاد الجراد الصغير الذي يعرف

(23) Paul Sébillot , Les Travaux Publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays , Paris, Rothschild, 1894 ; Mircea Eliade , Forcrons et Alchimistes, Paris , Flammarion , 1956.

(24) Juliette minces , le Nord , Paris , Maspero , 1967 (cahiers libres, No 102) P. 140 - 141.

بالقبوط منعاً من افساد الحنطة ، انما تعزى الى الماضى السحيق ، ولكن ماتزال هناك ممارسات خرافية موجودة ، وهى تنهاين تبعا للقطر والمنطقة . فلو قاية الماشية يعلق فرع من نبات الهدال أو تنفذ فى الزريبة ، كما أن وضع كرسي خفيف فوق البيت يجلب الحظ الياسم . أما الطفل الذى يولد وجسمه مغطى بالشعر فان حظه سوف يكون ياسما . وفى اللورين يعتقد أن وقوف المرء وهو منفرج الساقين بازاء المحراث يجلب الحظ العاثر . وفى برى يتحتم على المرء أن يذهب فى فجر اليوم الذى يسبق يوم عيد القديس يوجنا ليقطع قليلا من شعاع سنابل القمح فى الحقل ليضمن بذلك محصولا جيدا ... الخ (٢٥).

وتمة اعتقاد بين الفلاحين مؤداه أن «الارث» بمعناه الواسع - الأرض والماشية وأيضا المعاصيل والمباني وصحة أفراد العائلة - تتلبس بقوة حيوية يمكن أن تزده أو أن تقل بالقوة السحرية لرقية تجلب الحظ الياسم أو الحظ العاثر . فهى مسألة تتعلق بالسحر (٢٦) اذا كان مصدر الرقية موجودا فى شخص ما (الساحر) وليس فى صيغة تجريدية يعتقد أنها جالية للحظ الياسم أو الحظ العاثر .

الصيادون فى أعماق البحر :

كشفت النقاب عن أن لدى الصيادين بأعماق البحر بصفة خاصة العديد من الممارسات الخرافية . ويمكن تفسير تأصل هذه الممارسات بتعلق أولئك الناس بالدين من جهة وبسبب المخاطر التى يواجهونها فى مهنتهم من جهة أخرى . وتبعا لبرول سيبيلو (٢٧) Paul Sébillot ، فإن الصياد الذى يناول غيره شمعة يفقد جانباً من حظه ، وكذا فان تمسك الحظ السعيد للبحارة وهم على متن سفينتهم يجلب عليهم حظا عاثرا . ووجود تسميس أو امرأة أو قطة على ظهر السفينة يجلب عليها النحس . أما تثبيت حدوة حصان على

(25) Dictionnaire des superstition , Forcalquier (Alpes-de Provence) , Robert Morel , 1967.

(26) Jeanne Favret - Saada , les Mots , la mort , les sorts , Paris , Gallimard , 1977.

(27) Paul Sébillot , le Folk-lore des pêcheurs , Paris , Maisonneuve and Iarose , 1901.

صارى المركب فانه يجلب الحظ الباسم اليها . وهناك مثلان شائعان على الألسنة يؤكدان أن أكل لحم الخنزير أو أكل الأرنب على ظهر السفينة يجلب عليها «التحس» ويحول دون صيد السمك. (٢٨)

ويعتقد البهارة حتى وقتنا هذا أن من أسباب جلب التحس أن يتحدث أحد المرحوبين على متن السفينة عن الشياطين ، أو أن يقتل حيوانا ، أو أن يأكل أرنباً أو حتى إذا فاه باسم هذا الحيوان . وفي دراسة أجراها جان ريوخو Jean Rieucan في أوائل الثمانينيات (٢٩) عن مجتمع الصيادين في منطقة كوك Caux بنورماندى ، أكد المؤلف اختلاط التدين بالخرافة بين أولئك الناس الذين يسافرون بالبحر . فالتكريس للعذراء مريم وللقديسين يلعب بصفة خاصة دوراً في الحماية ضد أخطار البحر . وعلى الرغم من جهود رجال الدين لمصلهم على التفرج بالعقل ، فإن بعض أنواع التكريس ما تزال قوية .

«في كنيسة نوتردام دي بوليه ، فإن الثلاث والسبعين شخصية المقدسين والذين كان يتم التقرب إليهم خلال العشرين السنة الأخيرة ، قد تقلص عددهم (بواسطة الكهنة) فصاروا ثلاث شخصيات فقط في عام ١٩٨٢ وهم نوتردام دي بون سيكور ، والقديس بطرس وسانت ريتا (٣٠)».

وتنال العذراء مريم بصفة خاصة التكريم باعتبار أنها صاحبة المعجزات ، كما تشير الى ذلك النذور العديدة بالأماكن التي تتجلى فيها . أما القديس بطرس فهو القديس شفيع الصيادين . أما سانت ريتا فهي شفيعة الحالات الميؤوس منها ، مما يبرهن على قوة

(28) Jean Recher , le Grand Mâtier , Paris , Plon, 1977 (Coll . "Terre Humaine") , P. 184-205.

(29) Jean Rieucan , Encadrement et Pratiques religieuses de la communauté halieutique de Honfleur au Crottoy , Rcp 08-687, 1983 , pp. 235-274 . Text reproduced in Jean Rieucan , la Pêche de la seine à la Baie de Somme et les occupations conflictuelles du littoral , thesis 3e cycle in geography , Brest , 1983 , P. 184-205.

(30) Idem , ibid , P. 255.

الاحساس بالعجز الذى ما يزال البحارة يحسون به عندما يجابهون أخطار الملاحة .
فالإحصاءات تظهر أن السبب الأول للحوادث بالبحر هو سوء الأحوال الجوية .

وهناك عادات نشأت عن الفولكلور الريفى ، كأن يحتفظ أحد البحارة بقطع من القش من مذود عيد الميلاد أو بقروح شجر مبارك منذ أحد الحوص ، معتقداً أن ذلك يجلب له الحظ السعيد . وثمة ممارسات أخرى أكثر طقسية تقام لجذب الحظ العاثر وهى طقوس استعطافية .

«فالإعتقاد فى الحظ العاثر أو فى اللعنة ما يزال قويا . أفلا يقول الصياد العائد من رحلة بمقدار قليل من السمك «إن شخصا ما قد حاك لى عملا ؟» والواقع أن كهنة فيكامب الذين يناهضون الذهاب الى ميناء لا يسيرون الى الطلب بالحاح على تبريك الحجرات والشقق والأشخاص» (٣١)

والواقع أن تبريك السفن هو طقس يتعلق به الصيادون بصفة خاصة على الرغم من مقاومة الكهنة الذين لا يفوتهم فى هذه المناسبة أن يذكروا أن المقصد بهذا الطقس ليس تقديم تمويذة لجلب الحظ الياسم الى البحارة أو المركب . وفى كروتوى يفسر تبريك الشباك فى بداية موسم صيد الرنكة بأن هذا النوع من الصيد خطر ويحمل معه المجازفة . ويبدأ موسم الرنكة فى أواخر أكتوبر أو فى أوائل نوفمبر عندما تكون الأمواج الثقيلة قد وصلت هناك أيضا . وفى فيكامب Fécamp عندما يذبح كل قارب صيد جديد ، يعلق رسم للمركب فى كنيسة البحارة الصغيرة الموجودة فى المرفأ . ويقابل ذلك - ولكنه متم له - وضع علامات وقائية على المركب :

«توضع ميداليات القديس بطرس عند الدفة وقوق الأسرة وفى حجرة مدير دفة السفينة . أما صارى المركب فيحمل صورة المسيح مصلوبا وصورة للجنراء . فإذا ما لم يعمل ذلك فإن الصيد الشحيح يعزى الى الإهمال فيه . أما السفن التى تحمل أسماء القديسين فأنها كثيرة وبالمثل فإن صائد السمك عندما يلتقى بشبكته لأول مرة فإنه يرش

عليها الماء المقدس الذي يحصل عليه من المراسم المقدسة المقامة على متن السفينة»
(٣٢)

وعما يلفت النظر ذلك التماثل مع الطقوس المقدسة المصاحبة لحرق أول أخنود بالمجمع الزراعى .

وثمة قصة حكايها جان ريوكو Jean Rieucan توضح أن الاعتقاد فى الحظ العاثر الذى يعزى الى وجود شخص غريب على متن السفينة (اعتقاد يشهد على صحة قصة يونان بالتوراة) ما يزال سائدا بينهم حتى اليوم (ومن حسن الحظ أنهم لم يلقوا بالمؤلف الى البحر) .

وانه من خبرتى الشخصية أستطيع أن أسجل ردود فعل بعارة قارب صيد صغير من ديبب يقومون بالصيد فى القناة ، وقد أقاموا علاقة بين وجودى على متن القارب وبين قلة الصيد . ولقد تحدث أولئك الصيادون الذين كانت أعمارهم تتراوح فيما بين ٢٥ و ٤٠ سنة عن عظم النكد طوال أسابيع عديدة قبل ذلك ، وعزوا ذلك الى أن عالم أحياه كان مجردا على متن المركب ويود الأشخاص المشتغلون بقطاع الصيد أن تكون لهم أم . وهذا ما يفسر ذبوح أسماء قديسين مثل سانت ريتا والأسماء المحلية المتباينة لنوتردام . بيد أن النساء وبخاصة بالبحر على متن السفن يشتملن على صفة غير نقية. (٣٣)

ومن خلال المماثلة مع النساء ، فإن القسط والأرانب (وكلاهما يشيران الى الجنس الأثوى) وأيضا القساوسة (بسبب عزوفهم جنسيا ونذرهم الدينى بالتبخل) يعتبرون جالبيين للحظ العاثر على متن السفينة .

الطقوس الشعبية فى البيئة الحضرية :

أكد ريتشارد هوجارت Richard Hoggart فى دراسته الشهيرة لمنطق الحياة بالطبقات الدنيا - العمال اليدويون غير المهرة - بيئة حضرية بالمجلترا خلال الخمسينيات ذبوح الاعتقاد فى الحظ الباسم والحظ العاثر بينهم وذلك بقوله :

(32) Idem , ibid , P. 261

(33) Idem , ibid.

وإن دنيا الخبرة الشعبية تبدو كخريطة جغرافية تحدد عليها النقط - وبخاصة المناطق المزدحمة بمعظم الأحداث المتواترة - وتمثل بلونين أحدهما يمثل «للأشياء التي تجلب الحظ الياسم» ويمثل اللون الآخر تلك «التي تجلب الحظ العائر». وهذا التقسيم للأعمال يشار إليه باستمرار بشكل آلي في كل لحظة من لحظات الحياة اليومية» (٣٤)

وبعد ذلك يقوم هوجارت بوضع قائمة تتضمن الممارسات الخرافية، وهي التي يوجد معظمها في فرنسا أيضا. فمما يجلب الحظ العائر المشي تحت سلم، وتحطيم مرآة، وتقديم سكين هدية وما إلى ذلك. ولكن مما يجلب الحظ الياسم العثور على فرع برسيم بأربع أوراق، وأن يكون لدى المرء نوتة (نقرة) في الذكن ... الخ.

وإن لفظ «حظ» الذي ينطق به في كل مكان خلال الأحاديث، يخلص الخبرة العامة بصدد المصير. فالتناس يعتقدون في الحظ ويعجبون به. فالمرء يولد محظوظا ولكنه لا يستطيع أن يصير محظوظا. فالحظ «هبة» شأنه شأن الذكاء أو قوة الإبصار تماما. وتوجد علامات بالطبع ولكن الحظ هبة بشكل أساسي تمتنع لك لدى الميلاد وبالنسبة للأشخاص المتمتعين إلى الطبقة الدنيا، فإن الحظ يمثل في أنظارهم عاملا في إحراز النجاح، وهو ذو فاعلية تماما كالعمل باجتهاد أو كالذكاء أو الجمال» (٣٥).

وظيفة رب الأسرة			فلاح	النسبة المئوية من النساء اللاتي يعتقدن أن للحظ الأنضلية - أن تكون جميلة - أن تكون محظوظة
موظف بالمستوى المرتفع مهني من الطبقة العليا	موظف بالمتوسط	عامل		
١٧ر٤	١٧ر٥	١٤ر٠	٩ر٨	
٧٥ر٨	٧٦ر٨	٨٣ر٣	٨٣ر٧	

(34) Richard Hoggart, *la Culture du pauvre* (1957), translated by F. and J.-cl. Garcias, Paris, Editions de Minuit, 1970, P. 60

(35) *Idem*, *ibid*, P. 188-89

وثمة تصويت على الرأي سجله بيير بورديو Pierre Bourdieu يؤيد ملاحظات هوجارت على النحو التالي :

وباستطاعتنا أن نلاحظ أن النساء من الطبقات الدنيا يبدن للحظ اهتماما أكبر مما تبديه نساء المستويات الأكثر ثراء بالمجتمع . ولكن ما هو ملاحظ بوجه عام أنه بغض النظر عن الفئة الاجتماعية ، فإن الغالبية العظمى من النساء يفضلن أن يكن محفوظات عن أن يكن جميلات .

والواقع أن الاحساس بالمعجز أمام الأحداث - وهو ما ينحصر بالنسبة للفلاحين والصيديين وعمال المناجم في نطاق الكوارث الطبيعية - يمكن أن يعمم بين الطبقات الدنيا الحضرية ليشمل الوجود بأسره .

وان اللجوء الى فكرة الحظ يعبر أولا وقبل كل شيء عن انحاء سبق أن جابهناه . ففى الموقف الذى لا يستطيع المرء فيه أن يتوقع أى شيء ، فلا يكون من مناص أمامه الا الاعتماد على الحظ . ولكن هذا أيضا هو التعبير عن اعتقاد قوى ، وبالأحرى عن اعتقاد فيما هو خارق للطبيعة ، ليس لأن ذلك الاعتقاد يفتح باب الأمل أمام مستقبل أفضل من الحاضر ، بل لأنه يكسب الحياة «نكهة» أفضل» (٣٦) .

ولكن ليست «النكهة» وحدها ، بل «المعنى» و«الأهمية» المنوطة بالأحداث التى اذا ما عزيت الى الحظ فحسب ، فانها لا تشبع الحاجة الانسانية لفهم كيفية سير الأمور .
الرياضيون :

بشكل الرياضيون مجموعة تنتشر الاتجاهات الخرافية فى نطاقها ، وبالدرجة الأولى بين هؤلاء الذين تعرض حياتهم للخطر فى حلبات السباق أو الذين يقومون بتجربة النماذج الأصلية للمخترعات : كالطيارين وقائدى سيارات السباق ، بل وأيضاً المتسابقون بالدراجات .

«فكلاهما كان مولودا فى اليوم نفسه وهو ١٣ يولية عام ١٩١٨ ... وقد كتب اسكارى Ascari المؤمن بالخرافات خطابا الى كودرك Couderc يقول فيه وإنه

لمصلحة كل منا على السواء أنه إذا تعلمنا شيئا ذا أهمية للأشخاص المولودين يوم ١٣ يولية ، فلابد أن يعلم الواحد منا الآخر . فهذا يمكن أن يكون إجراء جيدا للتأمين المتبادل . ففى اليوم نفسه الذى تسلم كودرك فيه هذا الخطاب ، قتل اسكارى «فى مسابقة الجرى فى مونزا» (بيلوت فى ١٤ نوفمبر ١٩٦٠)

« ان صديقك "بيرو" (وهو من المشتركين فى سباق الدراجات) ليس معتقدا بحق فى الحرافات ، ولكن الرقم ١٣ لم يجلب لى الحظ الباسم على الاطلاق «وهو بالطبع لم يجلب لى الحظ المائر فى الوقت نفسه» ومع هذا أقولها مرة أخرى إننى قلق بصدد ذلك قليلا . ولكن صدقنى أن قميصى الذى يحمل رقم ١٣ أكثر استرخاء منى . لماذا ؟ ذلك أنه - أى القميص - لا يولى أى اهتمام الى أن أحد الأرقام محظوظ وأن وقما آخر منحوس » (بيلوت رقم ٣٥ ، ١٩٦٠)

أما كلمة "معجزة" فانها تستخدم لوصف الحظ الذى لا يمكن تصديقه .
« وبعد ذلك وقعت كارثة مروعة فى لومانز : ومرة فانهبوا خلال المطام بمعجزة » (بيلوت رقم ٣٥ ، ١٩٦٠)

« حدثت معجزة لسائق كان يسير بسرعة ٢٣٠ كيلو مترا فى الساعة نعم إنها كانت معجزة حقا أن ينجو السائق الانجليزى سترلنج موس من الموت فى الحادث (بيلوت رقم ٣٦ ، ١٩٦٠)

والأمثلة السابقة المأخوذة من أعمدة الرياضة فى الأعداد الأولى من مجلة بيلوت (واختيار أمثلة قليلة يكفى) وهى مجلة أسبوعية للقراء الشباب قد نشرت تلك الأمثلة الى جانب قصص خرافية ، وتوجد مشيلات لها أيضا فى مطبوعات أخرى أبطالها من المتسابقين بالسيارات (ميشيل فيلات فى تانت Tintin) أو طيارين (بك داني فى سبيرو ودان كوبر فى تانت وتانجو ولافرود فى بيلوت) . وتستخدم هذه القصص غالبا موضوع الحظ الباسم والحظ المائر (٣٧) والمثال النموذجى هو مقامرة ميشيل فيلات

(37) Jean - Bruno Renard , Bandes dessinées et croyances du siècle , Paris, P.U.F. 1986 (ch 4. "Entre le sacré et le profane : les miracles et les Fêtes").

فى تتان عامى ١٩٧١ - ١٩٧٢ ، المعنون باسم السلسل الأسود Série Noire الذى يصور تجمعا من العقبات والحوادث .

ويظهر وجود ميداليات القديس كريستوفر بالسيارات أن قادة السيارات العاديين يتشدون أيضا الحماية الخرافية ضد الحوادث والواقع أن كلمة "الخرافة" مناسبة هنا ، وهى مفضلة على كلمة "دينية" إذ أن الكنيسة الكاثوليكية قد استبعدت منذ فترة قصيرة القديس كريستوفر من قائمة القديسين ومنعت التبرك به بسبب عدم كفاية الدليل التاريخى على وجوده أصلا .

أما مصارعة الثيران المفعمة بالنزعة الدينية لدى الاسبان فانها تمثل بالطبع مجالا للممارسات السحرية الدينية . فالتيرير (مصارع الثيران) يهلى أمام الصور المقدسة ويرسم علامة الصليب على نفسه قبل دخول الحلبة .

ولا تغلو الرياضات الأقل خطورة من الممارسات الخرافية . فلقد صرح ميشيل ميدالجر المدرب السابق للفريق كرة القدم الفرنسى فى عام ١٩٨٣ لصحيفة لوماتان دى بارى (١١ أغسطس ١٩٨٣ ص ١٩) بقوله واثك فى الرياضات تكون محفولا بالخرافة أكثر من الدين » .

ولقد أوضح جول جريتى (٣٨) Jules Gritti بجلاء فى تحليله لمحتويات الصحافة الرياضية دور الحظ والباسم والحظ العائر فى دراما الرياضات كعنصر القلق والسبب فى الانتكاسات فى المواقف .

وللاعبى كرة القدم ممارسات خرافية خاصة بهم الى حد ما : الجلوس دائما فى المكان نفسه بحجرات الملابس بالاستاد الذى سبق أن جلسوا فيه يوم انتصروا على خصومهم فى مباراة سابقة - عدم ارتداء فائلات ذات ألوان معينة - ارتداء ميداليات دينية أو تعاويذ سحرية - الهدء بارتداء حذاء كرة القدم الأيسر أولا ثم الحذاء الأيمن - رسم الصليب قبل اللعب ونحو ذلك . ولقد أظهر باحث أمريكى أن خرافات الرياضيين تشكل آلية تسمح للاعب بأن يتقبل على توتر المنافسة وبالتالي فانه يقدم أفضل عروضه (٣٩)

(38) Jules Gritti , Sport à la une , Paris , Armand colin , 1975

(39) G.I. Neil , "demystifying Sport Superstition" International Review of sport sociology (Warsaw) , 17/1 , 1982

القانون والمثلون والسياسيون :

اقترحت فيرليت مورن Violette Morin أن يطلق لفظ "اولمبيان" على نجوم الفن ونجوم الأعمال والسياسة البارزين ، بل ويطلق بوجه عام على جميع الأشخاص الذين حصلوا على الشهرة بمجتمع ما من المجتمعات ، سواء أكان هذا في مجال السينما أم الأدب أم المسرح ، أم الغناء أم المال أم السياسة (٤٠) . ويبدو أن الوضع الاجتماعي وللأولمبيانات» يستحثهم على الأخذ بالخرافة الى حد أن النجاح ، وبخاصة النجاح الساحق ، يكون مصحوبا في الغالب بالاعتقاد في "نجم محظوظ" أو في "لحظات حظ" حاسمة في أحد المجالات . ولكن هناك أيضا الاحساس المزعج بأن من الممكن دائما التردى في فشل ذريع . ولقد استخدم الدكتور ستيفن بيرجلاس Dr. Steven Ber- glas المعالج النفسي الأمريكي (٤١) لفظ "الاعراض المتزامنة للنجاح" "Success Syndrome" ليوضح مجموعة الأعراض السلوكية النفسية المرضية التي تتلو ضغط النجاح الاجتماعي على المرء . فلدى الشخص المشهور كنتيجة طبيعية احساس مكرب بالبقاء على القمة ، وهو الوضع الذي يؤدي الى سلوك مشفوق بالقلق والاكتئاب ومحاولة البحث عن ضمان . ولا شك أن الاتجاه نحو الخرافات لدى "الأولمبيانات" مع محاولة بحثهم المستمر عن علامات قد تشير الى استمرار نجاحهم ، يبرهن على احتمال التناق لديهم ("وهو الذي يستمر هكذا" وفق تعبير ينسب الى أم ناهليون) كما يبرهن على حاجتهم الى الاحساس بالأمن .

ونحن نعلم في الواقع أن ناهليون كان ميالا جدا الى الخرافات وأنه عندما كان يقوم باختيار قواده ، فإنه كان يوجه الى نفسه هذا السؤال أولا "هل هو شخص محظوظ؟" وغالبا ما يكون رجال الدولة في جميع العصور وفي كل ثقافة حتى في عصرنا هذا زبائن لدى العرافين والمتنبئين .

(40) Violette Morin , "les Olympiens" , Communications , 2 , 1962 .

(41) Steven Berglas , The Success Syndrome. Hitting Boton when you Reach the Top, New York , Plenum Publishing corporation , 1986

وتبعاً لأندريه روفات (٤٢) Andrée Ruffat فإن المثليين "خرفانيون بالطبع". فلقد كان شوبان Chopin مثلاً يخاف من رقم ٧ ، أما بيرت Bizet فإنه كان يخاف من رقم ٣ . أما ميريميه Mérimée فقد اعتقدت أن الرقم ١٣ يجلب الحظ السعيد ، بينما اعتقد هيجو Hugo وماسينه Massenet ودانونزيو d'Annunzio أن هذا الرقم يجلب النحس . أما شوبرت Schubert فإنه كان يخاف من اللون الأخضر ، كما أن زولا Zola كان خرافياً إلى أقصى حد .

وما لا شك فيه أن الخرافات العديدة التي تشيع بين ممثلي المسرح تستهدف التقليل من رغبة المسرح التي يمكن أن تستولى عليهم - حتى أكثرهم شهرة بل وبصفة خاصة الأكثر شهرة بينهم - قبل الافتتاح الأول للمسرحية أو قبل ارتفاع الستار . ويرسم بعضهم علامة الصليب على أنفسهم قبل الدخول إلى خشبة المسرح ، ويتحاشى بعضهم الآخر ارتداء اللون الأخضر خلال العرض . ومن المحظور اضاءة ثلاث لمبات في حجرة الملابس . وكما هو الحال عند الملاحين فإن ممثلي الحظ العاثر بين المثليين يتحدث عن الشياطين . وثمة مسار كبير يزج به على المسرح لابعاد الحظ العاثر .

الجنس والسن والمستوى الدراسي والمحاوسة الدينية لدى الأشخاص المؤمنين بالخرافة :

إذا كان الانتماء إلى فئات وظيفية معينة يمكن أن يؤدي إلى التلبس بالخرافة ، فإن هناك أيضاً عوامل اجتماعية أكثر عمومية يبدو أنها تشجع على ظهور السلوك الخرافى .

وتكشف معظم الدراسات عن وجود ميل أكبر لدى النساء للاعتقاد في الخرافات . فلقد وجد أنطوان ديلستر في مسح اضطلع به (٤٣) أن النساء يسجلن نسباً مشوبة أعلى من الرجال الذين يعتقدون في الخرافة ويمارسونها . ويتبدى ذلك بصفة خاصة بين

(42) Andrée Ruffat , op. cit. , P. 255

(43) Antoine Delestre, Clément XV : Prêtre lorrain et pape à Clémery , Nancy , Presses Universitaires de Nancy , Metz , Ed . Serpenoise , 1985 (ch. "Religions et superstitions à nancy")

ريات الجيروت . ويشير مسح سوفرز بمصدد "خرافات الفرنسيين" (مجلة "هي" Elle الصادرة في ٧-١٣ يونية ١٩٨٠) الى أنه على الرغم من أن ١٦٪ من المجموع الكلي للأشخاص الذين تم استطلاع رأيهم اعتقدوا أن المشي تحت سلم مما يجلب النحس ، فإن النسبة المئوية ارتفعت إلى ٢٠٪ بين النساء . أما بالنسبة للتوزيع في ضوء الأعمار، فقد أُنْطِغَ أن النسبة المئوية الأكبر وقعت في الطرفين المتباعدين . فكبار السن والصغار هم أكثر الناس انتحاء الى الخرافات .

إن لمحة عن حياة الأشخاص المؤمنين بالخرافات من الناحية الاجتماعية والاقتصادية هي بالأحرى مشابهة لحياة قراء الصحف السيارة : (٤٤) الوضع الاقتصادي الرائد - حالة النساء غير العاملات - الصغار - الأشخاص المتقاعدون - الأمر الذي يشجع الذاكرة التي يحتل فيها الاعتقاد في الحظ الباسم والحظ العائر مكانة هامة . وهذا بلا شك لأن هؤلاء الأشخاص يعتمدون على المجتمع بوجه عام ولا يتخيلون مصيرهم بأن تكون لهم مهنة في المستقبل .

وعلى الرغم من أننا نقول بصفة عامة إن الممارسات الخرافية تتناسب تناسباً عكسياً مع مستوى التعليم (٤٥) ، فإن الأشياء ليست بهذه البساطة إذ أظهرت الدراسات (٤٦) أن الانحراف في التعليم العالي لا يقلل من قوة المعتقدات الخرافية . فهناك حوالى طالب أمريكي واحد من اثنين يعتقد أن المشي تحت أحد السلالم يجلب النحس . والحقيقة أن البيئة الثقافية الأصلية والوضع الاجتماعي الاقتصادي للأفراد يحددان حالة المرء .

ولقد أظهر أنطوان ديلستر Antoine Delestre في مسح أجراه في نانسي أن الخرافة كانت مرتبطة بالأهمية المنوطة بالدين . فكلما أناط الناس أهمية أكبر بالدين ، زادت لديهم الخرافات . وهكذا يبدو أن الاعتقاد في الحظ مرتبط بالاحساس الديني ، وأيضاً بنفس فكرة السببية القامضة . وبفس الأهمية المرتبطة بالعلامات .

ثالثاً - الأوار التي تضطلع بها المعتقدات والممارسات المرتبطة

(44) George Auclair , le "Mana" Quotidien . Structures et Fonctions de la chronique des Faits divers , Paris, Anthropos , 1970 (2nd ed . , 1982)

(45) Antoine Delestre , op. cit. , P. 190-191

(46) Francoise Askevis-Leherpeux , art. cit. , P. 169

بفكرة الحظ :

هكذا يبدو أن التصرفات الخرافية بمثابة السياج والأليات السيكوسوسيلوجية ضد تهديد تحقيق الأحداث المشؤمة ، سواء صدرت عن الطبيعة أم عن المجتمع وعلى الرغم من أن الخرافة يمكن أن تنشأ بسبب الانتماء إلى بيئة أو أخرى من البيئات الاجتماعية أو المهنية ، فإن ذلك يمارس كاتجاه شخصي وكاستجابة لموقف يؤدي إلى حدوث التوتر . فالفرد يستمد أمنه سواء من الأعمال المستوحاة من التماذج الشقائية للخرافة (عدم المشي تحت سلم ، إحراز قدم أرنب ... الخ) أم من الممارسات الفردية المحددة (شيء شخصي مثل قطعة من الزجاج الملون أو لمبة عيارة عن حيوان محنط تعتبر تعويذة للحظ لباسم) أم من مجموعة شخصية متباينة من التماذج الجمعية (عدد ١٣ قد يعتبر جالبا للحظ عند بعض الناس ، وجالبا للنحس عند أناس آخرين) . ولكن ما يهم ليس الصيغة الرمزية للعمل الخرافي - رمزية لا يعرف أصلها أو معناها الشخص نفسه ، مثلاً اللون الأخضر أو الرقم ١٣ - بقدر معرفة الدور الذي تلعبه .

وينتمي السلوك الخرافي إلى أنماط عديدة في تصنيف الأليات الدفاعية التي يقترحها الكس مكشيللي (٤٧) Alex Mucchielli ويمكن تحديد خمسة أنماط منها على النحو التالي : التجنب - الهجوم - الانكماش - الانقراء - التبرير .

فالسلوك الاجتنابي يتجنب به الشخص الخطر . عندما لا يكون الهرب ممكناً - أما السلوك الهجومى فهو الذى ينشد فيه المرء التأى بنفسه عن الخطر ، وكلا السلوكين ينتميان إلى نفس فئة «الدفاع بجعل مسافة بينه وبين الخطر» .

والسلوك الاجتنابي يستجيب لكل المحرمات taboos ولكل المنوعات المتعلقة بالخرافة . فثمة شيء أو آخر يجب ألا يمارس وذلك لأنه يهبط الحظ العاثر . فمثلاً يجب ألا يعيش الشخص تحت سلم ، وألا يأكل أرثها على متن مركب ، وألا يجلس ثلاثة عشر شخصاً حول مائدة . وفي الولايات المتحدة ليست هناك حجرة رقم ١٣ بمعظم الفنادق ،

(47) Alex Mucchielli , les Mecanismes de defense , Paris , P.U.F , 1981 (coll. Que sas-je?" No. 1899) .

وفي بعض الأحيان لا يكون هناك حتى دور رقم ١٣ .

أما السلوك الهجومي فإن المرء يتلبس به عندما تتهدى له علامات الحظ العاثر ، والدور الوقائي الأساسي للخفاقة يجعل الاعتقاد في علامات الحظ العاثر أقل ظهوراً من الاعتقاد في علامات الحظ الباسم (٤٨) . وأكثر تلك الأشياء شيوعاً هي العناكب والغربان ورقم ٤ واللونان الأخضر والأسود والمرأة المكسورة ، وقلب الرغيف على وجهه ، والقط الأسود ، وبيت معين ، وسيارة معينة ، وشارع معين ، وشخص معين . فهذه العلاقات المشتملة أو اللقاءات غير المتوقعة يلقى مفعولها بعلامات مضادة : مثل رسم علامة الصليب على المرء ، وتصليب الأصابع بعضها فوق بعض ، ولمس قطعة من الخشب أو من المعدن ، ولمس رقبة جارية للحظ ... الخ .

وثمة عدد معين من التصرفات الخرافية توجد في فئة والدفاع من خلال الامتناع عن الحركة وهي تنتمي إلى السلوك الاتكاشي ، وهو عمل وقائي أو بحث عن ملجأ . ويمكن ملاحظة هذا الاتجاه في استخدام تعاويذ الحظ الباسم ، والطلاسم وجميع الأشياء والطقوس الوقائية . والواقع أن التعويذة الجالبة للحظ الباسم هي بالاضافة إلى هذا شيء وقائي . فهي درع ضد الحظ العاثر - أكثر من كونها شيئاً يجلب الحظ الباسم . فكما أن الظلام سابق بالضوء على الضوء (كما تشير الأساطير القديمة جداً) ، فإن الحظ العاثر هو بالمثل بشكل خلفية يكون فيها الحظ الباسم هو الوجود اللاغى له . وتبعاً لمسح قام به انطوان ديلستر Antoine Delestre كان لدى ٢٧٪ من الأشخاص الذين تم سؤالهم أرقام يستبشرون بها (وهي في العادة تكون ١٣ و ٧ أو ٩) وأن ٢٥٪ يرتدون ميدالية للأهداف الوقائية (ميداليات دينية ، وحجر من الشمال ، وصليب من الجنوب . وهذه تمتد ابتداءً من تلك الأشياء المعتادة مثل قدم الأرنب ، والبرسيم ذي الأربع أوراق ، وحدوة حصان ، وميدالية القديس انطوان أو القديس كريستوفر إلى أشياء متبانية الخواص أو العناصر كأن يكون حجراً ما ، أو تذكرة لحفلة موسيقية أو

قطعة نقود معدنية ، أو مصاصة أطفال مسكينة ، أو ريشة قلم حبر ، أو لعبة عبارة عن حيران محنط ، أو صنم أفريقي ، وحتى طفل ما أو بيت ما (٤٩) .

ويرتبط العديد من الممارسات الخرافية بلحظات صعبة يكون لزاما على الأفراد مجابهتها ، لا تكون نتيجتها مضمونة : المرض - قرار هام يجب أن يتخذ - امتحان . وفي هذه الحالة ينتمى السلوك الخرافي الى شكلين من نفس الفئة العامة "الدفاع من خلال التقرب" وفيها يسعى المرء للتوصل إلى تفاهم مع قدره : الاغراء والتبرير .

والاغراء الذي يكون موسوما بالوضوح هو فعل يتضمن تقدمة يتم من خلالها التفاوض على نحو ما مع الحظ الباسم في مقابل تقديم أضحية . فالقدر سوف يأخذ الأضحية بدلا من الشخص الذي يقدم الأضحية . وفي الخرافة فان الشيء الذي يضحي به يمكن أن يكون شععة أو هبة مالية أو شيئا ما أو قسما أو صلاة . فعندما يجد الأشخاص أنفسهم في موقف معين محقوف بالمصاعب فان ٤١٪ منهم يتوسلون لله ، و ١٤٪ منهم يتوسلون لقريب أو صديق من الموتى و ٧٪ يتوسلون الى أحد القديسين ، و ٤٦٪ يوقدون شععة في مكان العبادة (٥٠)

وحالما يمر الحدث العشوائي ، يكون من الممكن تحديد الحظ الباسم ، أو الحظ العاثر الذي يلقاه المرء كتبرير يلعب دور أسطورة تفسيرية ويحل محل التفسير العقلي الذي يستحيل تقديمه في الغالب . وهكذا فان الحظ الباسم سوف يعتبر مسئولا عن التغلب على المرض ، والنجاح في امتحان أو الهرب من أذى في حادث مروع . وعلى العكس من هذا فان الحظ العاثر سوف يشاهد باعتباره مسئولا عن الإصابة بالمرض ، وعن الرسوب أو التعرض للحوادث ويمكن أن يوصف الحظ أيضا كتبرير أسطوري عن النجاح أو الفشل الاجتماعي . ولقد أظهر روبرت مرتون (٥١) Robert Merton أن الأثرية يتحدثون

(٤٩) ارجع لكتاب ماري أرنيل لاندوا الذي نشر حديثا بعنوان ، Les Porte-bonheur, Paris , Christine Bonneton , 1987

(50) Antoine Delestre , op. cit. , P. 185 - 187

(51) Robert K.Merton , Éléments de théorie et de méthode sociologique , Paris, Plon, 1965

عن الحظ الذى وأتاهم ، بينما يتحدث الفقراء عن الحظ الذى لم يواتهم . وبينما نجد فى المجتمع الأمريكى أن أسطورة "المحظوظ المتساوية" هى المسيطرة ، فإن أسطورة الحظ غير المتساوى تفسر وتبرر التفاوتات الواقعية الموجودة . وفى فرنسا لاحظ ألين جيرارد Alain Girard فى دراسة له للنجاح الاجتماعى (٥٢) أن العوامل الاجتماعية للنجاح - البيئة الاجتماعية الأهلية ، والجنس ، والمدينة الأهلية ، ومستوى التعليم ، وروابط العلاقة أو الزواج - تقل أو حتى يتم تجاهلها من جانب الأفراد الذين نجحوا ، بينما تتأيد العوامل الشخصية مثل بذل الجهد الكبير والمواهب الفطرية (كانوا فائزين فى ياتصيب الورائة) و "الحظ" . فهم عرفوا كيف يستغلون تلك الأشياء ، وفى بعض الأحيان يقال أن العناية الإلهية هى التى وضعتهم حيث هم . فبهذا الاتجاه يدافع هؤلاء الذين حظوا بالنجاح عن أنفسهم بصدد احرارهم لشرعية وضعهم الاجتماعى موضع التساؤل . وعلى العكس من هذا فإن هؤلاء الذين لم ينجحوا يستعملون مسئوليتهم الشخصية ويجدون مبررا لفشلهم الاجتماعى بعزوه الى سوء الحظ .

وعلى هذا فإن الخرافة تبدو كآلية دفاعية تلعب دورا يقلل من شدة القلق ويناهض التوتر ويعمل على اشاعة الهدوء النفسى ، بل انه آلية تشجع على النجاح بالمساعدة على التقلب على الصعوبات بمفضل ظاهرة الإحياء الذاتى "وتوقع تحقيق الذات" . فالحدث يقع أو لا يقع وذلك لأن المرء "يعتقد" أنه يجب أن يقع أولا يقع . فليس من المستغرب أنه قد وجد أن قادة السيارات الذين يضمنون ميدالية سانت كرسفور فى سياراتهم لا يتعرضون الا لأقل عدد من الحوادث . وهاتان النتيجةتان تتأنيان جميعا عن نفس الاتجاه الخفى .

لقد يعترض بأنه للأسباب ذاتها ، فإن الخرافة يمكن أن تحدث القلق (فالشخص الجغرافى يكون بصفة دائمة باحثا عن علامات لسوء الحظ) وأن الظاهرة نفسها المتعلقة بالتنبؤ بتحقيق الذات تحدث مواقف الفشل والحوادث والمحن . ولكننا قد رأينا أن هذا

52) Alain Girard , la Réussite sociale , Paris, P.U.F., 1967 (coll. "Que sais-je?" , No 1277), P. 113 - 114

الجانب السلبي من الخرافة يقل الى حد بعيد في المعتقدات والممارسات التي ترتبط بالخط
فلاعتقاد يكون أقوى في علامات الخط الهاسم منه في علامات الخط العاثر . ، كما أن
التصرفات توصف لذنب الخط العاثر .

خلاصة : مكان الخط في الثقافة المعاصرة :

تضفي الكتابات القصصية على الخط دوراً لا يقل أهمية عن الدور الذي كانت
تضفيه عليه القصص المسلسلة خلال القرن التاسع عشر . فمن الملامح المستمرة للأدب
الشعبي توافر انطلاقات الخط الكثيرة جنباً الى جنب مع نزوات الثروة وتدخلات القدر .
وفي المسلسلات الهزلية عمل إبراز الخط في مسلسلات من الأحداث المترابطة على دعم
هذه الظاهرة بالاستجابة للمطلب التجاري لضمان شرائها كل اسبوع . فالبطل الذي ترك
في خطر في عدد الاسبوع السابق مع الملاحظة المعروفة «التتمة في العدد القادم» ينقل
«بمجزأة» في العنوان الأول للسلسل الذي يظهر في الاسبوع التالي . ولقد نذكر كشال
لذلك الحالة التي تتكرر والتي تتعلق بالشخصية التي تسقط فوق منحدر صخري ...
ولكنه ينجو بفضل سقوطه فوق فرع شجرة . وفي عالم دزني (ميكي ماوس
وغیره) لا يوجد عدد كبير من وفي الخط الهاسم فحسب (ومن ذلك الدولار الأول الذي
ربحه أنكل سكوروج) ، ولكن هناك أيضاً شخصية تعتبر نموذجاً أصيلاً للشخص
المحظوظ . ولقد استخدمت السينما أيضاً موضوع الخط العاثر بطريقة عنيفة في فيلم
المخبر المسمى La Scoumoune (بطولة جوزي جيوفاني ، فرنسا ، ١٩٧٢) وأيضاً
ولكن بطريقة كوميدية في فيلم Les Malheurs d'Alfred (بطولة بيير ريشارد ،
فرنسا ، ١٩٧١ وقيلم Lachevre) بطولة فرانسيس نير ، فرنسا ، ١٩٨١ .

وهناك بين الأدب وخشبة المسرح ما يسمى "لعب الدور الخيالي" وأيضاً :الكتب التي
تكون أنت البطل فيها" وهي مستوحاة من النزعة الانجلوسكسونية المتعلقة بالخيال
البطلاني (تولكين بصفة خاصة) حيث يحتل "اللامعقول" وضعا هاما .

وانك سوف تعرف من تقط حظك ما اذا كنت محظوظا أو غير محظوظ بالطبع .
فالقائع أن الحظ والسر حقيقتان من حقائق الحياة في العالم الخيالي الذي أنت على
وشك اكتشافه (La Pierre de Shanbara) مغامرة تكرر أنت فيها البطل ، Pi-
ranha No. 7 , 1986 .

العاب الحظ والايمان بالقوى الخفية والاخبار اليومية :

إن الألعاب التي تتضمن الحظ تثير المعتقدات والممارسات الخرافية بشكل طبيعي .
وهي تمتد ابتداء من لعبة الكلة (البلية) وهي لعبة حظ يمارسها طفل المدرسة الابتدائية
الى ١٠ ماهر المتلهفة من لاعبي اللوتاريات (البانصيب) أو هؤلاء المحيطين بكازينو
مائدة الروليت وهناك نداء اعلاني للوتارية يعلن أن "الحظ السعيد لا يحدث اعتباطا
للآخرين" أما اللوتارية الفرنسية القومية فانها تحمل وسوما تمثل "دائرة البروج" ، وكان
هناك في عام ١٩٨٦ "رسم" للمذنب هالي ، مما يجدد العلاقة بمعتقدات العصور القديمة
في العلامات الصادرة عن السماء .

وبالنسبة للممارسات المتعلقة بالمعلومات ، فإن الوظيفة "العشوائية" المستخدمة في
تقديم أرقام عشوائية ، إنما هي جزء من جميع البرامج المستخدمة في ألعاب الحظ ،
ولكنها تستهدف أيضا إثارة اقتصادية أو سياسية . وهذه الوظيفة هي النظر
الالكتروني للحظ . وحيث انه صار من الممكن بالفعل أن يتم التقاط اسم الحصان الفائز
عشوائيا من الكمبيوتر الشخصي الصغير أو نتيجة احدي اللوتاريات ، فليس من شك
اذن أن بعض الممارسين لهذا سوف يستنتجون بسرعة أن ألتهم (الكمبيوتر الخاص بهم)
محظوظة أم أنها غير محظوظة .

والواقع أن الاعلانات تطرب افراط قوة الطلاسم التي تجلب الحظ - حجر الشمال -
صليب الجنوب - تمثال صغير لالكة هندو - هرم ذو أصواج ايجابية - بينما يقدم
الوسطاء رجال علم نفس الخوارق Parapsychologists الوعود بأن يعايدوا المؤثرات
الضارة وأن يجلوا الحظ الباسم . وفي مكتبات البيع تباع طبعة جديدة من كتاب الحظ
Livre de la chance لمؤلفه المؤمن بالقوى الخفية بابوس Papus وتباع أيضا

مؤلفات تابعيه المعاصرين من أمثال روجر دى لانفوريست Roger de Lafforest مؤلف كتاب "قوانين الحظ" Lois de la chance (باريس ، لانفورت ، ١٩٧٨) وسيمون دى ترفانى Simone de Tervagne الذى نشر لثو كتاب Le Collier magique : Bijoux et objets maléfiques ou benefiques (Paris, Garancière 1986)

أخيرا فان الحظ الهاسم والحظ العاثر يظهران في أعمدة الصحف المحلية . وتظهر شوائب القوى الخفية في القصص أو في الأحداث الغريبة أو المفجعة وأيضا في الأحداث السعيدة والمنحوسة في حياة مشاهير الناس التي تغطيها الصحافة التي تعتمد الاثارة . ويستخدم القدر في تفسير سلسلة من الكوارث التي تقع لأحد الاشخاص . فشمه لعنة قد ظلت تلاحق احدي الأسر لعدة أجيال ، وثمة نجم سينمائي قد نجح بأعجوبة دون أذى من احدي الحوادث . وأحد الأمكنة يجلب الحظ الهاسم ، بينما يجلب مكان آخر معين الحظ العاثر . فكما كتب جورج أوكلير George Auclair قائلا :

«ان الأحداث المخيفة والمتقلبة والتي لا يمكن التنبؤ بها شأنها شأن الآلة . فهي بلا وجه أو هي جن تجوس حولنا ، وتظل مختبئة خلف أشياء لا يمكن فهمها ، أعنى الحظ والبهت السعيد والبهت النحس ، والمصير ، والقدر ، والمعجزة ... فهذه الكلمات وغيرها أيضا تقصد بها ما يتعلم فهمه في حياتنا ، وهي تشكل نظاما معيناً بعضها مع بعض . فأكثر الأشياء ألفة وأكثر النظم اليومية الممكن حدوثها ، انما تعبر عن قتلنا لما سبق أن اعتبر خارقا للطبيعة ، على حدود ما هو فوق الطبيعة . ولكن على جانب ما هو مقدس ، ولكنه مستبعد تماما بالطبع من نطاق الدين .» (٥٣)

فهذا هو وصف "النظام" اللصيق بالدين Parareligion الذى حاولنا أن نقدم لمحة عنه هنا .

(جان - برونو رينار)

(مونتيليه)

(53) George Auclair , op cit., P. 21

المترجم: يوسف ميخائيل أسعد

عقيدة الكرما نحو منظور سوسيولوجي

شرى راما أندراديفا
SHRIRAMA INDRADEVA

من المعروف جيدا أنه قد انتشر في الهند، على مدى الألفى والخمسمائة السنة الأخيرة وربما أكثر، إيمان عميق بمعتقد الكرما. ولقد أوجدت الصيغ المختلفة والقراءات المتعددة التي عبر بها عن هذه العقيدة وفرة من النصوص والأنساق الميتافيزيقية التي شددت الانتباه كثيرا جدا. وهذا المقال هو محاولة لتحليل دلالة هذه التعاليم في مساندة النظام الاجتماعي التقليدي وبخاصة النظام الاجتماعي الطبقي والإبقاء عليه كما هو. إن الأيمان الذي لا يتزعزع بهذه العقيدة من جانب الذين ينتمون إلى طبقات المجتمع كافة قد أمد، - كما سترى - التسلسل الطائفي الوراثي في المجتمع القائم على طبيعة المولد بقوة هائلة، وضمن للبرهمنين وذريتهم مكانا آمنا وثابتا فوق قمة الهرم الاجتماعي.

ولأن معظم النصوص التقليدية من صنع البرهمنين، فإن من اليسير أن يخلص المرء إلى أن الكرما هي أيضا من صنعهم وانهم عمدوا إلى أن يضمّنوا بها لأنفسهم المركز الأعلى والأحقوق الأوفر. مثل هذه النتيجة قد لا تكون صحيحة على طول الخط، ذلك أن الوظيفة أو الدلالة، كمفهوم سوسيولوجي، إنما تعني نتائج إيجابية ذات علاقة بالهدف وليس تصرفات ذاتية.^(١) إن كل عنصر ثقافي أو بنيوي يسهم في مساندة النظام أو

توثيقه يقال انه عنصر وظيفي، كيفما كانت اتجاهات او بواضت العوامل المختلفة فى الموقف. والحقيقة ان الأخصائى الاجتماعى المبرز روبرت ك. مرتون Robert K Mer- ton نشر فيما بعد مفهوم "الدالة الكامنة" ليعنى به هذه الوظائف التى لم يقصد اليها او يسلم بها أهل هذه الثقافة، (٢) ولذلك فإن وظيفة الكرما فى تبرير ومساندة التسلسل الاجتماعى الطبقي القائم على أساس المنشأ قد تكون كامنة.

الاصول غير الالية لعقيدة الكرما

بالرغم من أن تعاليم الكرما قد ترسخت أقدامها وتعمقت جذورها لوقت طويل سواء فى الديانات الارثوذكسية المتشددة أو فى المعتقدات الهرطقية والأنساق الميتافيزيقية فإنها تهدر ذات أصول غير آرية. فى "الرجفيدا" يذهب الموتى ليعيشوا فى عالم السلف (بيتارا)، ولكن لا يوجد فى "الرجفيدا" أية فكرة عن تناسخ الأرواح أو إعادة المولد، غير أنه قد جاء فى "اليونانيشاد" التى وضعت بعد ذلك برقت طويل بيان مستفيض ومفهم بالحوية عن عقيدة الكرما. ومن المحتمل ان بعض الانساق الميتافيزيقية الموجودة فى "اليونانيشاد" مأخوذة عما قبل الآرية عن هؤلاء الذين عاش الآريون معهم لقرون عديدة. وقد أصبحت هذه الأفكار جزءا متتما ومتدمجا فى أسس الفكر الهندى التقليدى.

إن مصير الروح، تبعاً لمعتقد الكرما، محدد بما تم عمله فى الحيات السابقة، فخصائص الجسد والمولد فى نوع معين من الجنس البشرى او فى طائفة أو فى أسرة معينة، كل هذا مقرر بالأعمال التى عملت فيما سبق من حيات. وتبعاً لوجهة النظر الهندوسية فى الحياة، فإن الروح تكافأ أو تعاني كنتيجة حتمية لأفعال وتصرفات تمت فى حياتها السابقة، ولذلك فإن الهدف النهائى لحياة البشر هو التخلص من دورة المولد وإعادة المولد، وهذا هو الخلاص أى "موكشا".

وبالرغم من أن فكرة التناسخ هذه لا وجود لها فى "الرجفيدا" فإن "الستاباتها براهمانا" تؤكد على أنه بتقديم تكفيرات معينة بالطرق الصحيحة لها يستطيع الشخص التخلص من الموت المتكرر أى "بونرتريتو". (٣) إن المعنى الجلى للتخلص لا وجود له فى

أى عمل قبل "اليوانيشاد" التى تعتبر علامة طريق بالنسبة لثورة الصفوة المترفة للأمرء فى مواجهة أروثة كسبية وتعالى البرهمنين، ذلك أن "اليوانيشاد" غالبا ماتشد على أن البرهمنين مجردون من المعرفة الحقيقية، وأكثر من ذلك فإننا نجد فى "اليوانيشاد" أن بعض الأشخاص من ذوى المنزلة الدنيا مثل "رايكفا" أى رجل الكارة على درجة كبيرة من معرفة الحقيقة النهائية حتى أن ملوك "الكشاترية" يذهبون للتعلم على أيديهم، والطوائف الأدنى مصنفة طبقيا مثل "السودرا" وهى الطبقة الأدنى فى رتب "الفارنا" الأربعة وهم غالبا ليسوا من أصل آرى وكذلك مثل طبقة "داس" من طائفة "رجفيدا"، ولذلك فليس من المستغرب أن كثيرا من الأفكار غير الآرية مثل التناسخ والنسك قد وجدت تفسيرها لها فى "اليوانيشاد" ذلك أن "اليوانيشاد" ترى أن الحيوانات الصالحة هى التى تقرر ماذا تكون عليه الحياة التالية.

ولقد رسخت فكرة التناسخ هذه فى العقيدة الشعبية الهندية منذ القدم، وأصبحت تشكل الفكرة الرئيسية الشائعة فى حكايات "الجتكا" التى ينتمى الكثير منها، كما يقول T. W. Rhys Dairds، (٤) إلى ما قبل البوذية. ويبدو أن هذه الأفكار قد تركت تأثيرها فى تعاليم البوذية الى حد أن هذه بالرغم من أنها لا تؤمن بكيونة الروح إلا أنها، مع ذلك، تؤيد الكرماء أى العاقبة الأخلاقية الكاملة لأعمال المرء فى طور من أطوار الوجود بوصفها العامل الذى يقرر قدر ذلك المرء فى طور تناسخى تال

إن الاعتقاد فى التناسخ، وهو جزء متمم للكرما، يجد تفسيراً مسهبا فى كافة النصوص التى ظهرت فى عصور متأخرة. فهو يوجد فى آداب "السوترا" (مجموعة حكم تلخص جانباً من التعاليم الهندوسية) وفى الأعمال التى تنتمى إلى عصر الإحياء البرهمى. كما فى "مهيهارتا رامايانا" (عبادة البطل الملحمى الهندوسى- رامابرمهنة تجسيدا للإله فيشنو) و"ماتوسرتى"، الأمر الذى يجعل هذا المعتقد مقبولا باعتباره حقيقة بديهية ذاتية المحجة.

إن معتقد الكرماء ملتح شائع فى جميع مدارس الفلسفة الهندية فيما عدا مدرسة الفلسفة المادية "كاروكا"، ليس فقط فى مدارس الفكر الارثوذكسى التقليدى ولكن

مدارس المعتقدات الهدمية مثل البوذية والجانانية تشترك بدورها في هذا المعتقد الأساسي أيضا، فكل هذه المدارس تربط تناسخ الروح بطبيعة الأفعال، كما أن جميعها تؤمن أيضا بطريقة أو بأخرى بالخلاص كتحرر من التناسخ.

ويبدو أن فكرة دوران الروح في دواب من ولادات متعددة ليس لها أصول آرية ولكنها معتقد متفش بين قبائل بدائية استرالية عديدة مازال يعتقد كثيرا منها حتى الآن أن الروح تعقمص بعد الموت شجرة أو حيوانا. وعلى أية حال فلا بد وأن كثيرا من الوقت والفكر العميق قد استنفذا لكي يبنى من هذه الأفكار المتناثرة معتقد مصقول يقدم من جهة فلسفة مقنعة للنظام الأخلاقي، ومن جهة أخرى يروض الطبقات المستغلة من المجتمع على تقبل نصيبها التمس. وتتضمن الكراما أن المنزل الدنيا "السودرا" والطوائف المنبوذة إنما ترجع إلى أعمالهم الشريرة التي ارتكبوها في حيواتهم السالفة، تلك التي من أجلها ولدوا في الطوائف الأدنى، وتبعا لهذا المعتقد فإن الأمل الوحيد في تحسين نصيبهم الحسن هذا إنما يكمن في الأداء الدقيق للواجبات كما تحددها الطائفة والرتبة الطبقة "فارنا" التي يمتثلون إليها (٥)، فـشعب "السودرا" مثلا يمكنهم أن يأملوا في النفع فقط من خلال خدمة "الفارنا" الأعلى منزلة، وبهذا يكونون مستحقين للمولد التالي في رتبة أي في "فارنا" أعلى في حيواتهم المستقبلية.

الخلفية الاجتماعية وراء الارتباط

المفصل بين الكراما واليهوياتشاد

من الطريف أن تكون فكرة التناسخ وإعادة المولد قد أدخلت إلى تعاليم "اليهوياتشاد" وهم أنفسهم تعبير عن الشوة ضد السيادة البرهمنية، ويبدو أنهم قد استعاروا هذا المعتقد وكثيرا غيره من الأفكار والمواقف الميتافيزيقية، من هؤلاء الذين استوطنوا البلاد قبل العصر الآري. ويبدو أيضا أن الصفوة من البرهمنيين قد حولت هذا المعتقد إلى وسيلة من أقوى الوسائل فعالية ضد هؤلاء الذين كانوا أصلا أصحاب الفكرة. إن معتقد الكراما كما صار إليه أمره في أيدي الصفوة البرهمنية قد أصبحت له بهجة قوية وشامة حتى أن أكثر الطوائف المستغلة قد استكانت قنما إلى حطها التمس

لاكثر من ألفي عام إلى الآن.

لقد عنى أصحاب "الهرمانيشاد" بالكرما عناية شديدة فمحصروا التفاصيل بكل دقة. ورؤى "تشانندوجيا يوماتيشاد" أن " هؤلاء الذين كان سلوكهم طيبا سوف يكون لهم سرهما مولد طيب، مولد "براهمتا" أو "كشاتريا" أو "فايسيا"، لكن هؤلاء الذين كانوا يسلكون فى الشر يكون لهم سرهما مولد خبيث حيث يتمصرون كلها أو خنزيرا أو "تشانندالا" (٦) (منهوه مطرود من طائفته أو طهفته لخرقه تقاليدها أو نظمها).

ورؤى "برهدراينكا يوماتيشاد" نجد نظرية التناسخ فى تزامن مع وصف السعادة الأبدية والاتحاد مع المطلق غير المنتقص - البرهمى (أحد أفراد طبقة الكهنوت الأعلى) "وكبرقانة لراشة" بعد أن تصل إلى نهاية ورقة نبات، وبعد محاولة أخرى (للوصول الى ورقة نبات أخرى فإنه تستجنع نفسها للوصول إلى هذه الورقة الجديدة، وهكذا فإن هذا الكائن بعد أن يطرح هذا الجسد ويتخلص منه، وينتد الجهاالة كلها، وبعد أن يقوم بمحاولة أخرى (لتقمص جسم آخر) يستجمع قواه ليلبس جسما آخر.

"وكصانع ماهر يأخذ قطعة من الذهب ليصوغها فى شكل آخر أحدث وأكثر جمالا هكذا يفعل هذا الكائن، بعد أن طرح الجسد، وينتد الجهاالة كلها، فإنه يصنع من نفسه آخر أكثر جدة وجمالا، سواء أكان مشابها للسلف أو "للجندهرثس" أو "دفس" أو "برجامتى" أو "البرهمى" أو أى كائن آخر.

"من المؤكد أن هذا الكائن برهمى يتركب من المعرفة والعقل والحياة والبصيرة والسمع والأرض والرياح والأثير والفضوء واللاضوء والرغبة واللازغبة والغضب واللاغضب والصواب أو الخطأ وكل الأشياء. أما الإنسان يشبه هذا أو ذاك، تبعاً للطريقة التى يتصرف بها وكيفما يسلوك، فإن من يأتى أعمالا طيبة سوف يكون طيبا ومن يأتى أعمالا سيئة فسوف يكون شريرا وسيئا. إن الإنسان يصبح نقياً بفعل الأعمال النقية وشريراً بفعل الأعمال الخبيثة.

"وهكذا يتدرون إن الشخص جسام وغيات، وكما تكون رغبته تكون إرادته وبالتالي يكون عمله، وإن من أى عمل يعمل سوف يكون حصاده.

"وهنا تقول القصيدة: بأى شيء يلتصق عقل الانسان، بهذا الذى يذهب اليه بقوة واقتدار معه عمله، حتى إذا ما جنى ثمرة عمله الذى عمل هنا على الارض، عاد ثانية من تلك الحياة إلى دنيا العمل.

"يوجد الكثير للشخص المغمم بالرغبة، لكن الشخص الذى لا يرغب، الذى لأمنية له، المتحرر من الرغبات، المقتصد فى رغباته، أو الذى يطلب الذات فقط، فإن أرواحه المقعمة بالمحبوة لاتذهب الى أى مكان - لكونه برهميا، إنه يعود برهميا. (٧)

فى هذه المقطوعة من "برهذارانياكا او بانيشاد" يتضح أن المرء اذا ما عانى بترقية رغباته وأعماله فى ولادته المتعاقبة فإنه يحقق الهدف الأسمى النهائي - البرهمية. وفى حالة ما إذا كانت رغباته متعلقة بالأعمال الدنيوية فإنه يربط نفيه بتلك الاعمال، ومن ثم يعود إلى نفس هذه الحياة الدنيوية. وفى هذه المقطوعة نرى أيضا إشارة عابرة إلى دنيا أخرى، ربما تكون حياة السماء، مما يوحي بأن أصحاب "الابانيشاد" لم يستطيعوا أن يخلصوا أنفسهم كلية من المفهوم الأرى عن السماء، وأن الاعتقاد بوجود تلك الحياة قد ينظر إليه على أنه متوافق مع معتقد التناسخ، ذلك أن الروح قبل مولدها الثانى فى هذه الحياة الدنيا تبقى فى السماء لبعض الوقت.

وهناك فى "سفيتاساترا أوبانيشاد" شرح لطبيعة براهما، الحقيقة المطلقة: "هو المنشئ والعارف، وملائى الزمن، صاحب المنازل الرفيعة، العارف بكل شيء، رب "البردهانا" (العلة المادية)" ورب الأرواح الفردية وجونا (ساتفا، رجنس، تمس) ورب علة العتق من سمسارا (تكرار الولادة والولادة) أو الاقناء عليها، ورب اليهودية (٨). هذه المفاهيم الأساسية للعلة الأولى والصفات الثلاثة وعلة العتق مجدها مندمجة عرضا فى النظرية الميتافيزيقية لنظام "سامكيه"

ويبدو أن أصحاب "الصوترا" (مجموعة حكم ومحاورات) قد ووتوا فكرة التناسخ عن "الهيوانيشاديين"، وتوضح "المجوتاما دهر ماسوترا" ذلك فتقول :

"إن الأعضاء من "الفارنا" (واحدة من السرتب الأربعة) و"الأزواما"

(البرهمية.. آليخ) المكرسين لتنفيذ الواجبات الملزمة (لطوائفهم من الفارنا والأزراما) يحصلون ثمار أعمالهم في السماء وبفضل طهارة ماتخلف في نفوسهم وأثر مافي مقبل سلوكهم (ماتخلف من عمل) فإنهم يحصلون على مولد جديد (في هذه الدنيا) حيث يتمتعون بمقام طيب في طائفة أو أسرة، وحياة طويلة، وموهبة تعلم "الفيدا" (كتب مقدسة هندوسية) ، والسمة الحسنة والثروة، والسعادة، والحكمة. (٩)

وتدل هذه المقطوعة على أن مفهوم "السماء" قد كان دائما محل إصرار وتأکید جنبها إلى جنب معتقد التناسخ، وذلك في عصر "السوترا" وعلى نفس النوال تحكي «أهستما دهرما سوترا»: «إن أعضاء "الفارنا" إذا ما أدوا واجباتهم المفروضة فإنهم يتمتعون (في السماء) بمساعدة لا تقاس، وبعد ذلك فإن الشخص الذي أدى واجباته حين يعود إلى الحياة الدنيا (الأرض) فإنه يكتسب بفضل ماتبقى لديه من حسنات، مولدا جديدا في أسرة متميزة، كما يكتسب جمال الشكل، وجمال البشرة، والقوة، والأهلية للتعلم، والحكمة، والثروة، وموهبة أداء الطقوس الخاصة (للفارنا والأزراما)، وعلى ذلك فهو يقيم في سعادة في كلتا الحياتين بلف كالمجلة الدوارة بين الواحدة والأخرى (١٠).

وبالتالي فإذا ارتكب حتى أصحاب المكانة المرتفعة من "الفارنا" شروا وخطايا، فإنهم سوف يولدون كالمتهودين من الطائفة، وتؤكد "الاهستما" أن أي برهمي أو "كشاتري" أو "فايسي" يسرق ذها أو يقتل برهميا، يولد ثانية "تشاندا" إذا كان برهميا وإذا كان "كشاتريا" فإنه يولد ثانية "بولكاسا" أما إذا كان "فايسيا" فإنه يولد "فيينا"، وذلك بعد معاناة العذاب في الجحيم لفترة محددة (١١) والمفهوم ضمنا من هذه التدابير أن هذه الطوائف (في الولادة التالية) هي الأوفر إثما، وأن هذا المولد المتدنئ إنما يرجع إلى آثام شخصية ارتكبتها المولودون ثانية؛ وهكذا يعمل هذا المعتقد كوسيلة لضبط الاجتماعي، وذلك من خلال مساندته للمعايير التقليدية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه يقدم تفسيراً وتبريراً للمنزلة المتدنية المخصصة للطوائف المنهودة. وفي كلتا الحالتين فإنه يؤمن المركز الرفيع للبراهمة، مع إضفاء صفة الذاتية على المعايير والقيم المفضية إلى صيانة

حقوقهم وامتياراتهم.

البوذية والكرما

حتى في العصور الضاربة في القدم، نجد أن الكرما قد اندمجت في حياة الشعب ونكره، إلى حد أن البوذيين أيضا ما استطاعوا إلا أن يقبلوها، بالرغم من أنهم أنكروا كينونة الروح. لقد ورثت البوذية تقاليد الـ ١٣ باتيشاد وأمدتها بمختلف الطرق بقوة دافعة، وقد صقلت الكرما ونظمت أو أدمجت بكل دقة في البوذية. وفي "مهاب نجا" للنصوص الفنية إشارة لـ "برهيتيا سامون بادا" أو عقيدة تهمية المنشأ التي تقول إن الحياة تأخذ منشأها أصلا من الجهالة، وهذه العقيدة تعزى إلى بوذا. "وحيث أن المنعم عليه بالسعادة الروحية قدرته العقلية خلال الهزيع الأول من الليل، على العلاقة بين السبب والمسبب في اتجاه مباشر ثم في اتجاه عكسي:

"من الجهالة ينشئ "السمسكارا" (١٢) أو التلهجات ومن "السمسكارا" ينطلق الوعي، ومن الوعي ينشأ الاسم والشكل ومن الاسم والشكل تنبع الجوارح الست (للحواس الست العين والأذن والأنف واللسان والجسد أو اللمس والعقل) ومن الجوارح الست ينشأ الاتصال، ومن الاتصال يهزج الشعور، ومن الشعور يبرز الترقق الشديد للوجود، ومن الترقق الشديد للوجود ينشأ الالتصاق، ومن الالتصاق تنحدر الصبرورة، ومن الصبرورة ينشئ المولد، ومن المولد ينطلق الهرم والموت والحزن والمويل والمعاناة والتفوط والقنوط. وهذا يكون أصل كل هذا القدر الهائل من المعاناة. وفي الاتجاه العكسي نجد أن القضاء على الجهل - الذي يتكون في غياب الاشتها - كلية يقضى أيضا على "السمسكارا"، وبالقضاء على "السمسكارا" ينتهي الوعي وبالقضاء على الوعي يباد الاسم والشكل، وبإعادة الاسم والشكل يقضى على الجوارح الست، وبالقضاء على الاتصال يحق الشعور، وبالقضاء على الشعور يقضى على الترقق الشديد للوجود وبالقضاء على الالتصاق تنحطم الصبرورة، وبالقضاء على الصبرورة يكون المولد والهرم والموت والحزن والمويل والمعاناة والتفوط والقنوط. قد أبهت جميعا. وهكذا يتوقف كل هذا القدر الهائل من المعاناة. (١٣)

وفي "مادجهيما نيكايا" تنقسم هذه السلسلة اللاهائية بين السبب والسبب إلى عناصر تعزى إلى الحياة السالفة، وعناصر تعزى إلى الحياة الحالية وأخرى تعزى إلى الحياة المستقبلية. من بين العناصر التي تعزى إلى الحياة السالفة "أقيديا" أي الجهل "وسمسكارا" أي التهيؤات، ويعزى إلى الحياة الحالية "فيجينانا" أي الوعي و "غرويا" أي الاسم والشكل و"سدائيتانا" أو الخواص الستة و "سبرسا" أو الاتصال و "فيدنا" أو الشعور و "ترسنا" أو الترق الشديد للوجود و "أوبادانا" أو الالتصاق والتماسك، أما بهانا" أي الصبورة و "جاني" أي إعادة المولد و "جرامرنا أي الهرم والموت فتعزى إلى الحياة المستقبلية (١٤)

وهكذا يمكن الوجود الانساني، تبعاً للبوذية، تأيها من الجهل. إن الجهل هو الذات الانسانية، ويتبع الجهل "سمسكارا" أي التهيؤات، وهي التي تقرر إعادة المولد. وفي مادجهيما نيكايا "يقال" لو حدث باتلاميلي، أن فرداً امتلأ بالآيمان والصلاح ومنح المعرفة والقبول والحكمة فهل يستطيع هذا الفرد أن يحدث نفسه حديثاً ودنيا فيقول "والآن هل أستطيع بعد أن يلاشى الموت جسمي أن أحصل على مولد ثان في عائلة امرأة قوية" هل يصور لنفسه هذا التفكير، ويطوى نفسه على هذا التفكير و يتعلق بهذا التفكير؟ هذه "السمسكارا" والحالات الداخلية التي تعلق بها وانطوى عليها هي التي قادته أخيراً إلى تعزيز فكرة المولد الثاني على الوضع الذي قناده. هذا، باتلاميلي، هو النمط، هذا هو الطريق الذي يقرده إلى المولد التالي على هذه الصورة (١٥)

ثم يلي ذلك "فيجينانا" أي الوعي الذي ينحدر منه إلى الوجود الاسم والشكل: "إذا لم ينفلد الوعي، "أنندا" إلى الرحم الأصلي، هل ينتهض الاسم والشكل في الرحم؟" لا، سيدي" ثم إذا ترك الوعي مكانه "أنندا" في الرحم، هل كان من الممكن أن يولد الاسم والشكل في هذا الوجود؟ لا، سيدي" "وإذا ماهجر الوعي ثانية جسم الصغير، فسي كان أم غشاة، هل يحقق الاسم والشكل غرا وازديادا وتقمعا؟" لا، سيدي" انه من خلال هذا الوعي تكون إعادة المولد ممكنة" وإذا استحال "أنندا" أن يجد الوعي أسماء وشكلا مادها كملجأ له ومكان لراحته هل يمكن للمولد والهرم والموت- منبع اصلنا وتطورنا- أن تكشف لنا عن نفسها في تلاطمها المحتوم؟ "لا سيدي" من المؤكد ان هذا لا يكون ممكناً" (١٦)

لقد تأثرت البوذية بعمق بالايوانيشاد، وأصبح الهدف النهائي للالتين معا هو التخلص من إعادة المولد. ومن الجدير بالذكر أنه يوجد في "ستياثا براهمانا" ما يشير إلى التخلص من "بونرمريتو" أى تكرار الوفاة. ومن المحتمل أن الاعتقاد في إعادة المولد كان منتشرا بين سائر أفراد الشعب قبل العصر الأري، وأن الثلاثة "ستياثا براهمانا" و "اليوانيشاد" و "البوذية" قد استمدت من هذا الشعب ثم صقلت وجمعت في نسق بطريقتها الخاصة.

يقول بوذا "من أجل ذلك، يابيكوس، كائننا ماكان الجسد، وماسوف يكون، وماهو كائن الآن، منتعيا كان او غير منتع للكاتنات ذات الاحساس، فاحشا أم مهذبا، وضيع الرتبة أم رفيعها، بعيدا أم قريبا، فهذا الجسد لا يخلصنى، ليس أنا، ليس نفسى، وهذا هو ماينهى أن يحصى من خلال المعرفة الصحيحة وتبعها للحقيقة". ثم يقول بوذا بعد ذلك " وبالنظر الى هذا، أيا بيكوس، فان من يكون ضليعا ونبيلا ومصغيا للكلمة وعاملا بها، يصبح برما بالجسد، برما بالعاطفة، ضيقنا بالقطعة، متشجرا من "السمسكارا" اى التهيؤات، متعيا بالوعى، وحين يصبح برما بكل هذا، يجرده نفسه من الهوى، ويغيب الهوى يصبح حرا، وحين يصبح حرا يحى قما انه حر، ويدرك أن إعادة المولد قد استنفدت، وأن القداسة قد استكملت، وإن الواجب قد أدى، ولم يعد هناك عود آخر إلى هذه الحياة الدنيا. (١٧)

هذه هى حالة الشرفانا (اعتناق النفس من شهوات الدنيا)، الانطفاء أو الهمود. ومع ان البوذية ينظر إليها بمنظار الهرطقة، فان مدارس الارثوذكسية الميثافيزيقية ولاسيما "الفيدانتا" (أحد المذاهب الفلسفية الستة الكبرى فى الهندوسية تأثرت الى حد كبير بالبوذية.

الاحياء البرهمى والوظيفة الكامنة للعقيدة

خلال عصر الاحياء البرهمى بالذات، تشكلت الكرما مع غيرها من المعتقدات والشعائر بالشكل الذى يقهت وواصلت وجودها عليه حتى وقتنا الحاضر. لقد قصد الاحياء البرهمى الى بعث المعايير التى كانت قد تقررت خلال فترة "السوترا" (مجموعة

حكم ودروس عن العقيدة الفيدية) ثم مدت نظرية الكرماء بعد ذلك بأسباب القوة وصيغت تفاصيلها بعناية بتأثير النسائق الميتافيزيقية

وفى "المههارتا" تستأثر باهتمامنا مقولة تشرح معتقد الكرماء شرحا جيدا:
"تماما كما يجد العجل الوليد أمه من بين آلاف البقر، فإن العمل الذى عمل فى الحياة السابقة يتبع فاعله." (١٨)

ان كثيرا ما ورد فى "المههارتا" قد استوحى بايمان عميق من الكرماء وفكرة التناسخ. هناك قصة تقول إن ابن امرأة مسنة تسمى جوتامى مات من أثر عضة أنعى، فجاء صياد ومسك الأنعى وقال أنه سيقتلها لأنها عضت الصبى وقتلته، لكن الأم جوتامى رفضت ذلك وقالت إن قتل الأنعى لن يرد لها وليدها، حيثئذ جاء "كالاً" بنفسه أى الوقت وأخبر جوتامى:

"تماما كما يتشكل القدر الفخار من كتلة الطين بالشكل الذى يريده صانعه، هكذا الانسان، فانه يجنى ثمار أعماله التى عملها هو نفسه، لذلك فان موت الصبى وبهذه الطريقة يعزى إلى أعماله التى عملها فى حياته السابقة" (١٩)

ويشرح "مانوسمترى" خلق الكون على أساس النسق الميتافيزيقى "سامكيا" قنين أن جميع الأفعال التى هى من صنع الآلهة والانسان والحيوان انما تنبثق عن ثلاثة مبادئ. "جونا" جوهرية هى صفات للطبيعة أو العلة المادية للكون، هذه الصفات هى "ساتوجونا" أى الضوء، "راجوجونا" أى الحيوية، "تاموجونا" أى الظلمة. ويقول "مانو" ايضا ان هذه الصفات الثلاث للطبيعة أو العلة المادية للكون مسئولة عن خلق الآلهة والانسان والحيوان. وقد خلق الآلهة والحكماء والبراهمة بفعل الضوء أى "ساتوجونا"، وخلق الملوك "الكشاتريون" بواسطة الحيوية أى "راجوجونا"، بينما خلق افراد السودرا والغنيل والمحصان.. الخ بفعل الظلمة أى "تاموجونا" (٢٠)، ويشرح مانوسمترى "ذلك فى قوله:

"نتيجة للاتصاق بالحواس والانقياد اليها.. (وهذا هو قصد الحواس)، ونتيجة لعدم قيامها (أى الحواس) بأداء واجباتها، يحصل الاغبياء وأدنى الناس على أرذل مولد" (٢١)

ويكنا بهاء التاكيد مرات ومرات على ان افراد "السودرا" من بين "الفارنا" (الترتب الأربعة) هم أنفسهم مسئولون عن مركزهم المتدنى فى المجتمع. إن الكرما، كمنظومة مهتافيزيقية، قد دمجت بمختلف الطرق السوفسطائية فى النسائق الفلسفية التقليدية، وفى نفس الوقت ظلت جزءا حيويا فى إيمان الجماهير العربية فى الهند على مدى ألفى عام. وكمنسق إيماني قبلت بلا أى تردد أو شك من جانب جميع الطوائف، وكانت بذلك عاملا قويا وفعالا فى مساندة النظام الاجتماعى والابقاء على هيكله التقليدى.

لقد ظلت وسيلة لا تقدر من وسائل الضبط الاجتماعى بهامة، ونعنى بهذا المصطلح العمليات المفضية الى الابقاء على النظام الاجتماعى كما هو. ذلك أن كل مجتمع له قواد ووسائله الخاصة للضبط الاجتماعى، وهذه تتضمن مؤسسات مثل الاسرة والدولة، والقوانين الاجتماعية مثل التقاليد والتشريعات، والقيم، والمعتقدات. إن حيوية أى نظام اجتماعى وبقاءه إنما تعتمد على تماسك معايير من جانب الاغلبية الغالبة من أعضائه المشتركين فى النظام. وعلى هذا الاساس يكون استقرار الاشكال القائمة للعلاقات الاجتماعية والهيكل الاجتماعى النهائى ككل. إن الايمان بالكرما يتضمن فيما يتضمنه أن كل شخص يتحمل نتائج أعماله، طيبة كانت أو رديئة، وسواء فى هذه الحياة التى يحياها أم فى الحيات المستقبلية، وأن أى انحراف عن المعايير المقررة، سواء فى السر أو فى العلن، يستلزم العقاب أوتوماتيكيا. لذلك فإن الايمان العميق بهذا المعتقد كليل بأن يردع الناس عن مخالفة المعايير.

هناك أيضا جانب آخر فى وظيفة الكرما كوسيلة للضبط الاجتماعى. من الضروري لكى يعمل النظام الاجتماعى باتسباب ونسلاسة أن يكون الصراع أو الارتباك بين مختلف المنازل (المكانات) والأدوار منحصرا فى أدنى حد ممكن. والايمان بالكرما يرمى إلى ضمان هذا الأمر، وذلك من خلال الإيعاز المستمر بفكرة أن كل فرد يحصل على مهنته (أومولده) تبعاً لاستعداداته الطبيعى أوجاهه مهبا له "سمسكارا" الأمر المبنى على الأعمال التى عملها فى حيراته السابقة. من أجل هذا يتنبى للشخص ان يثابر على

الالتزام بأداء الواجبات المتفق مع دوره الخاص بحيث لا يصبح له أن يطمح إلى القيام بدور شخص آخر. وتعتبر "الجيتا" عن ذلك في المقولة: "رائع أن يموت المرء وقد أدى واجبه الخاص به، أما أداء الواجب المنوط به شخص آخر فهو عمل محفوف بالخطر." (٢٢) هذه المقولة تقتبس ويستشهد بها باستمرار كحقيقة عامة ومبدأ سلوكي أساسي تقريبا في كل محادثة. وهكذا وللهذه الفلسفة في تفسير الغاية النهائية من العالم الدنيوي، فإن المتوقع هو أن يفنى كل واحد، وجلا كان أم امرأة، بأقصى ما يستطيع من الوفاء، بالدور المعين له في الهيكل الاجتماعي التقليدي، دون أن يجتنبه إليه دور آخر. ودون أن يعنى بما إذا كان الآخرون يؤدون واجباتهم أم لا يؤدونها، وهذا يفسر كيف أن المرأة الهندية مثلا تهرص وتستمر على تربية زوجها إلى حد يقرب من التقديس، بالرغم من سلوكه الذي قد يكون سيئا، وقد يحزن المرء أن يرى إلى أي حد يكون هذا الموقف ظالما، لكن الحقيقة التي تبقى مع كل هذا أن هذا هو الذي يقضى إلى صون النظام الاجتماعي كما هو قائم. إن الإيمان العميق بأن الإنسان يولد في طبقة اجتماعية مغلقة على نفسها، دنيا كانت أم عليها، وإن هذا الولد يتبع بكل دقة وصرامة أعماله في حياته السالفة قد روض هذا الجمع الخفير من الناس، حتى الذين ينتمون إلى الطبقات الأكثر ظلما واستغلالا، جيلا بعد جيل. وهكذا تكون هذه العقيدة سندا كبيرا للنظام الطبقي التقليدي. فإذا ما أخذنا في الاعتبار المضامين العميقة لهذا النظام بالنسبة لكافة جوانب الحماية الاجتماعية فإن المفزى الحقيقي للكرما يبدو بجلاء في أبعاده الصحيحة. إن النظام الطائفي الطبقي ليس فقط مجرد حيلة لتكريس التسلسل الهرمي بالمعنى التقليدي للطبقات الاجتماعية، ولكنه أيضا، ومن الناحية التقليدية، مقرر للمهنة والزواج والمأكل والمشرب والملبس والعبادة أو أي شيء آخر وكل شيء آخر. وبالرغم من عدم وجود علاقة ندية بين الطبقة والمهنة، فهناك مهن معينة محظورة امتهانها في كل طبقة على حدة، كما توجد أيضا مهن مسموح بمزاولةها، ومهنة أو اثنتان موزعت تفضيل من أفراد الطبقة الواحدة. وبالنسبة للزواج هناك معايير طبقية صارمة وأخرى معتدلة في الزواج، سواء في الزواج المحمي (الزواج الداخلي بين أفراد القبيلة والطبقة الواحدة) أو الزواج من الأبعاد

(من خارج الطبقة أو القبيلة) وكذلك فى الزواج من طبقة أعلى والحقيقة أن الزواج فى الجماعات المتجانسة والمتحمة نسباً يعتبر من المعالم المحددة للطبقة، ذلك أن الطبقة هى جماعة متجانسة وأفرادها متصلون ببعضهم البعض غالباً عن طريق النسب، وعادة لا يسمح بالزواج من خارج الجماعة، بل ربما لا يكون هذا الأمر وارداً. وكذلك فإن زواج الأبعاد أو الزواج الخارجى تحكمه معايير طبقية معينة، إذ على الشخص أن يتزوج أصلاً من داخل طبقته أو جماعته وليس من خارجها. أما القاعدة بالنسبة للزواج من طبقة أعلى فتتوقف كلية على التسلسل الهرمى داخل الطبقات المختلفة. وللنظام الطبقي معايير. مقدرة فيما يتصل بالمشاركة فى الطعام والشراب، وذلك بالنسبة للأشخاص الذين ينتمون إلى طبقات مختلفة، وبالإضافة إلى ذلك فهناك أنواع معينة من الأطعمة والاشربة محرم تناولها، وأخرى محبذ تناولها، تبعاً لما هو معنول به فى كل طائفة أو طبقة على حدة، ويضع النظام الطائفي الطبقي محاذير صارمة على الاختلاط الاجتماعى بين الطبقات والطوائف، ذلك أن مجرد لمس شخص ينتمى إلى طائفة أو إلى طبقة معينة أو حتى ظله أو مجرد النظر إليه يعتبر مجلبة للنجاسة، وهناك معايير كثيرة بل ومفرطة إلى حد كبير تتناول كل مناحى الحياة تقريباً. والواقع حيث تتفشى الطائفية الطبقية فى المجتمع الهندى التقليدى فإن الوظيفة الاجتماعية للكرما ينهى أن ينظر إليها باهتمام بالغ حيث أنها لعبت ومازالت تلعب دوراً حيوياً فى الحفاظ على النمط الاجتماعى فى الهند.

ومن التناقض إلى حد ما أن تكون فكرة التناسخ التى يبدو أنها تنتمى أصلاً إلى غير الآريين الذين استقروا فى الهند قبل أن يتزوج إليها الآريون ويحكمونهم، قد تحولت أخيراً إلى أداة فعالة وشديدة الوطأة على الطبقات الدنيا وهم فى الغالب من نسل هؤلاء الذين سكنوا الهند قبل العصر الآرى. إن الآريين الرجفنديين لم يؤمنوا بالتناسخ، ويبدو أن هذا المعتقد قد أخذته الصفوة الآرية من المستوطنين الذين كانوا من أصل استرالى ثم نزحوا إلى الهند واستقروا فيها قبل العصر الآرى. وفى عصر "الابانيشاد" صقل هذا المعتقد وجمع منسقا ثم أعطى الصيغة السوفسطائية لمعتقد الكرما الميثافيزيقى. وفى

هذا العصر استخدمته الصفوة الآرية "كشاثريا" (مهازيون وحكام) كسلاح في ثورتهم ضد السيادة الكهنوتية الطاغية والبراهمة، وشيئا فشيئا وجدت هذه العقيدة تقبلا واسعا من جانب المعتقدات الهرطقية مثل البوذية والجانية، كما وجدت أثارها في الاعمال الارثوذكسية مثل "السوترا". ومع ذلك يبدو أن الكرم قد أصبحت في عصر الاحياء البرهمي أداة مكتملة وحائزة تقريبا كافقالمميزات التي جعلت منها الوسيلة الأكثر فعالية في مساندة النظام الاجتماعي الذي رسمه السادة البرهميون. لقد أدت دورها هذا بنجاح وفعالية ومازالت من خلال الأذعان الكامل الذي استقبلت به من كافة شرائح المجتمع. وكون هذا المعتقد لم يقتصر على الصفوة أمر يشهد عليه واقع أنها وجدت تفسيراً ضافياً في المعتقدات والتقاليد المتناقلة بين غير المتعلمين من أفراد الشعب. والحقيقة المعترف بها أنه حتى هذه الحركات الدينية التي شكلت ثورة ضد السيادة البرهمنية (مثل الحركات التي قادها شعراء مبرزون من الطبقات الدنيا (مثل كاهيرا وريداس) هذه الحركات التي كسبت شعبية كبيرة بين الطبقات الدنيا، جميعها قد أسهمت، برغم ذلك، في المعتقدات الأساسية للكرم.

الهوامش

- (1) Robert K. Merton. "Manifest and Latent Function" Social Theory and Social Structure, New York, The Free Press, 1968 P. 78.
- (2) . IBid,pp. 114- 136..
- (3). Stopatha Brahmana, x,4.4. 9-10
- (4). Budhist India. Delhi, Motilal Banarasidas, 1971 p. 197
- (٥) يعنى المصطلح "فارتا" واحدة من الرتب الطبقة الأربعة فى المجتمع كما تشير النصوص الكلاسيكية إلى الهندوسية، بينما الكلمة "جاتى" (فى السنسكريتية والهندية) تستخدم للتعبير عن الجماعات المتعددة المتصلة نسبيا والتي تشكل عادة التسلسل الهرمى الاجتماعى التقليدى .
- (6)chandogya Upanisad. V,10.7
- (7). Brahdaranyaka Upanisad. iv, 4. 3-6
- (8). Sivetasvatara Upanisad, 6,16.
- (9) Guatama Dhamasutra, xi, 29, 30.
- (10), Apastamba Dhamasutra, 11.2. 2-3
- (11). Apastamba Dhamasutra 11.,1, 2-6.
- (١٢) هذه الكلمة تستخدم بالهندوس بنفس المعنى حتى اليوم
- (13). Vinaya texts, Mahabhuagga, 1,1, 2-3
- 14. Majjhina Nikaya, 140.
- (15) Majjhina Nikaya, 120.
- (16) Digha Nikaya, 15.
17. Vinaya Texts, Mahabhuogga, 1,6.44 and 46.
18. Mohabbarta, Ausasanaparva,7.22.
- 19Mohabbarta, Ausasanaparva, 1,74,78-79.
20. Monusmrti,x11,40- 50
21. Monusmrti,X11.52
22. Bhagwat Gita,III,35.

روصين

RUXIN

ولد عام ١٩٣١. استاذ الفلسفة في جامعة هوى، نائب رئيس الاكاديمية الصينية للعلوم الاجتماعية، رئيس الجمعية الصينية لتاريخ الفلسفة. كتب مجلدين في تاريخ علم الجسالة في ١٩٦٤، ١٩٨٢. وكتب أيضا في تاريخ الفلسفة عام ١٩٨٧ وقدم كتابات أخرى نائب رئيس المعهد الصينى لتاريخ الفلسفة

العلمية الوطنية، عالم مهز في الدراسات النحوية، استاذ في مدرسة اللغات الشرقية وفي المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، اخصائى في الاثنولوجيات التركبية التاريخية والمقارنة، ومهتم بالدراسات المقارنة للتركبية المنغولية نشر دراسات عديدة عن النقوش التركبية القديمة وعن الدراسات المعجمية واللغويات المقارنة.

محمد أركون

MOHAMMED ARKOUN

ولد في الجزائر، عالم مهز في الدراسات اللغوية الأدبية العربية، دكتوراه في الاداب، استاذ تاريخ الفكر الاسلامى في

لويس بازن

LOUIS BAZIN

ولد عام ١٩٢٠. من تلاميذ المدرسة

1985

Art de debiles, Debiles
de L,art

الذي سوف يصدر قريباً.

بيير ديهاي

PIERRE DEHAYE

ولد عام ١٩٢١، عضو المجلس الوزاري،

مدير ادارة صك العملة والميداليات من عام

١٩٦٢ الى عام ١٩٦٤، رئيس جمعية

المعونة الفنية والتعاون، وقد عينه في هذا

المنصب رئيس الجمهورية جيسكار ديستان

V. GISCARD D'ESTAING

ليرأس بعثة عن الفنون، مؤلف الاعمال

التالية

Naitre est une Longue Pa-
tience, 1979

Parabole, Poemes, 1980.

Une meme Mystere, 1985.

Andre Jacquemin, 1986.

وهو عضو بالمجمع الفرنسي.

جان- برنارد رينارد

JEAN- BRUNO RENARD

ولد في باريس عام ١٩٤٧. دكتوراه في

الاجتماع استاذ مساعد في جامعة بول

فاليري- مونبلييه. وهو مهتم بدور الخيال

السرّيون (PARIS III)، ومدير معهد

الدراسات العربية والاسلامية

(PARISIII)، استاذ زائر بجامعة

كاليفورنيا (لوس انجلز) والمعهد

الاسقفي في برنستون ولوفان. مؤلف

الكتب التالية:

L'Humanisme arabe au IV/
Vo Siecle, 2.ED 1984.

La pensee arabe, 3.ed,1985.
lectures du Coran,2ed,
1988.

Pour une Critique de la Rai-
son Islamique, 1984.

L'Islam:morale et poli-
tique,1986.

وله ايضا كتب ودراسات أخرى

جان ريفول

JEAN REVOL

رسام ولد في ليون عام ١٩٢٩، خلال

أقامته الطويلة في امريكا. قام بالتدريس

في كلية ميدلبرج وفي جامعة أوتاوا ومنذ

عام ١٩٥٩ وهو عاكف على الاسهام في

عمل يعكس النظرة الفرنسية الجديدة

للتصوير المعروفة باسم NOUVELLE

REVUE FRANCAISE

Secrets de l'evidence,

شرى وأما اندراديفا

Shrirama Indradeva

ولد عام ١٩٣٨. عضو في قسم الاجتماع
بجامعة رافيشنكر، مدير مشارك في
مشروع للبحث العلمي في أهمية القيم
والنظم التقليدية تحت رعاية المجلس
الهندي لبحوث العلوم الاجتماعية. مؤلف
الكتب التالية: - Social Structure
and Valuse in Later
Smrtis, 1972
Growth of Legal System In
Indian Society

وكذلك مجموعة من الدراسات المعنية
بهيكل وقيم النماذج التقليدية.

في المجتمع مؤلف الاعمال التالية

Clefs pour La bande dessi-
nee 2, ed. 1985

Bandes des sinees et Croy-
ances du siecle, 1986

كما نشر دراسات عن الخيال التطوري في
عالمنا المعاصر، منها: "الانسان البري
والانسان الفضائي: صورتان للخيال
التطوري" الذي نشر في مجلة "ديوجين"
عدد ١٢٧ - ١٩٨٤ صدر في الطبعة
المرمية في العدد ٧١ - نوفمبر ٨٥ يناير
١٩٨٦

دايجين

العدد ٨٥ - 141

مايو - يوليو ١٩٨٩

محتويات العدد

صفحة

- | | | |
|-----|--|------------------|
| ١ | كتب بين الذهب | جيليه لايوج |
| ٢١ | نواحي الدراسة الاكاديمية والمكتبة في الاسكندرية البطلمية | مصطفى العمادى |
| ٣٩ | مكتبة الاسكندرية : الماضى .. والمستقبل | جون بنجين |
| ٥٧ | حكم الأقلية في روما نموذج في علم السياسة | رونالد سايم |
| ٧٧ | الأدب العالمى والأخرية | فوزى بويما |
| ١٠٥ | أصل الحياة وظهور الانسان | مارسين ريزكيويكز |
| ١١٥ | حرية التجارة : أخلاق الأمم | تشارلز هـ . تاكى |
| | | التعريف بالكتاب |

كتب بين اللهب

جيليه لابوج

Gilles Lapouge

استمر سعيير الإسكندرية مضطربا عارما ، فبعد عشرين قرنا من الزمان لم يزل يفضى منا العميون ، كما لو أن "الموزييون Mouseion" هي المكتبة الوحيدة التي أُعْمِلَ فيها التفتيش بالجملة . إن المرء ليعتقد بأنه لم يكن هناك أسلّات ولا مقلدون ليوليوس قيصر ، وثيوفيلوس من أنثيوتش وعمر ** (الشلالة المصاهون بهوس الإحراق ، الوثني والمسيحي والمسلم ، ولكن سباق الحرق العمد كشيء كموج البحر ، فهو

* أكاديمية أدبية أسسها بطلميوس الثاني بالإسكندرية ، وكانت تشمل بالإضافة إلى المكتبة الشهيرة قاعة عامة يتناول الأعضاء فيها وجباتهم ، ورواق مقنطر يضم مختبرات مزودة بالمقاعد ، وقد وقفت على هذه الأكاديمية الأوقاف والمنع لإعالة الأعضاء ، ويرى البعض أنها كانت تشبه إحدى الجامعات الحديثة وإن لم يكن هناك دليل قاطع على أنها كانت تقارس مهمة تعليمية .
** لا تدرى بن يقصد الكاتب بعمر هذا ، إن كان يقصد أمير المؤمنين عمر على اعتبار الرواية المزعومة التي ثبت زيفها من أنه هو الذي وافق علي إحراق مكتبة الإسكندرية عندما استأذنه عمرو في هذا ، فالثابت يقينا وباقوال الكثيرين ولدى جملة المؤرخين أن المكتبة قد احترقت على زمن يوليوس قيصر أثناء حصاره لمدينة الإسكندرية عندما امتدّت النيران من سفن الاسطول الراسية في الميناء إلى المباني المجاورة ومنها المكتبة . ولم ترد هذه الرواية التي تتهم المسلمين في أي من كتب التاريخ والتي تحدثت عن قمع المسلمين لمصر والتي لا يمكن أن تتجاهل حادثا جللا كهذا ، وإنما وردت بأخرة عندما أطلقها القفطي المتوفي عام ٦٤٦ هـ ١٢٤٢ م . الذي ظهر في عصر انحطاط وتردي ثقافي افتقر فيه المسلمون إلى الباحث المدقق الذي يسعى نحو تنقيح الحقيقة من أي زيف أو ابهام . والقريب أن كاتب المقال نفسه يعود بعد صفحة واحدة من نفس المقال فيؤكد أن يوليوس قيصر هو الذي كان وراء حريق المكتبة . (الترجم).

الترجم : محمد عزب

مطرد لا ينتهي ومساو لأعداد النمل . لقد واكب نفس الزمان الذى ظهرت فيه الأكرواح البابلية الأولى . وفى عام ١٩٨٨ لم يزل مستمرا فى عمله . قفى كافة أرجاء العالم وفى كل الأزمنة والعصور كان هناك الحرق العمد مصحوبا بمشاعله ، لقد أتى على مخطوطات الرق ، والأكرواح الخشبية أو الطينية ، والمخطوطات الجلدية ، والبردى والورق . فالمقاتلون الذين دنسوا المعابد هم الذين أضرموا النيران فى المطبوعات القديمة ، وهؤلاء الذين ذهبوا شعب الأرتك هم من ألغوا بجمراتهم المشتعلة على مجموعات مخطوطاتهم النفيسة ، فما هو هذا الغضب الهادر المنطلق من عقالة ، من الأمير والقس ، والقاضى والجندى ضد هذه الآثار الصغيرة من الطفل أو الوريق ، ضد هذه الأضرحة وخبيثات النفائس التى يتحدث فيها المتوفى عن أنه قد عاش وأحب ، وأنه كثيرا ما قاسى ، وكثيرا ما فاض بالأمل قلبه .

إن بقدرنا أن نكتب تاريخ العالم بتعقب نثار الرصاد ، بدءا بهؤلاء الغاضبين الذين أحرقوا الأكرواح الكريتية منذ اثني عشر قرنا قبل مولد السيد المسيح ، إلى العسكرية البرازيلية فى عام ١٩٦٤ التى مزقت "الأحمر والأسود"*** بدعوى أنها من أعمال الماركسية .

إن تاريخ المكتبات ، ككل التواريخ الأخرى يصور بطريقة مسرحية الصراع الدائر ما بين البنائين والهدامين ، بين هؤلاء الذين يدمعون الحياة وأولئك الساعين إلى الموت والفناء ، أنه نفس العزم والتصميم الذى يدفع هؤلاء إلى ابتكار الرق والورق والطباعة وإعداد الموسوعات ، ويدفع بأولئك إلى محو كل المعالم الهادية التى حققها هؤلاء . ويقول رينيه كلير "مع كل خيبة أمل فى إحدى التجارب الطباعية ، يستجيب الشاعر بإطلاق المدافع تحية للمستقبل" وهذا ما ينهى إعادة صياغته كالتالى "إلى كل مفتاح مكتبة : يستجيب الخطاطون بقطع غواهم ، وعندما تتوهج جفناهم ، يقومون بخلط أحبارهم ، ويشعلون أقلامهم المعدنية الذهبية ، ويمسسون ريشاتهم ، ويعيدون نسخ ما كان مقبضا له أن يندرج فى زوايا النسيان ، أنهم يمنحون الغد فرصته ، فشكرا لهم ، لهؤلاء الرجال الضارين فى آفاق الأرض الذين يأبون إلا أن يكونوا أكثر من غمام تلوهه الرياح"

إن تواريخ متشابهة تميز أزمنة المجتمعات الراقية وأزمنة المكتبات : ١٤٥٣ ، ١٤٩٢ ، ١٥١٧ ، أنتهى هذه التواريخ عن فتح القسطنطينية أم غزو سانتو دمينجو أم ثورة لوتر أم أنها تعلن عن محارق الكتب ؟
إن جيرلامو سافونارولا قد أتى بسيادة الأخلاق إلى فلورنسا ، وكانت سعادته فى

*** رواية شهيرة للكاتب الفرنسى ستانال ١٧٨٣-١٨٤٢ . (الترجم)

كتب بين اللهب

أن يقيم "محارق الزهو الباطل" . وفى السابع من فبراير ١٤٩٧ قدم للفيلورنسيين كرنفاله الخاص بأن أمر بنصب محرقة هائلة ، وغمرت النشوة النسوة فالتقين بشيا بهن الجميلة ويعطرون وحليهن وسط النيران المضطربة ، وضعى الفنانون برسومهم الخالدة . كما وجدت الكتب غير المحتشمة سبيلها إلى النار .

بعد ذلك بسنة واحدة - فى ٢٣ مايو ١٤٩٨ شئق سافونارولا ، وأخذ جثمانه إلى المحرقة فى نفس الميدان الذى أحرقت فيه المخطوطات فيما قبل . وصار جسده كتابا ، أو جلوة صغيرة متقدة . وفى عام ١٩٤٨ ، أفتتحت جريدة أسبوعية فرنسية (أكسيون) تحقيقا صحفيا «هل ينبغي أن يحرق كافكا» ، وكان كافكا قد سبق أن انتزع وعدا من صديقة ماكس برود بأن يحرق كافة أوراقه ، ولم يفلت من الحريق إلا "المحاكمة" و "القلعة" و "أمريكا" .

لقد حكم ماتياس كورثن المجر منذ عام ١٤٥٨ حتى عام ١٤٩٠ جميع فيها خمسين ألفا من المجلدات فى "كورثينا" . وأصبحت محكمة "أولن" ملافا للنساخين ، وأبتعث كورثين رجاله إلى كافة أرجاء المشرق بحثا عن المخطوطات ، وأنشأ أول مطبعة عام ١٤٧١ ، وهى التى أحرقتها الاثراك فيما بعد فى عام ١٥٢٦ .

كذلك كان الرهبان الايرلنديون الذين عرفوا «بمجازيب الله» مرلعين بالكتب ، وكانوا هم الذين ارتفعوا بفن الخط الى مرتبة فى الأتقان لا تضاهى . وفى القرنين التاسع والعاشر أعطى الفيكينج الأمر بالتخلص من هذه النفايات !! (الكتب) بالحرق ، وأستطاع الرهبان أن ينتقلوا مخطوطاتهم الى مكان آخر . كما أسس القديس كولبا ديرا فى لاكميل وملاء بالكتب ، كذلك فان الأسقف الانجليزى بينوات قام بستة رحلات الى روما وعاد محملا بنماذج نادرة .

وكان للأشوريون ولعهم بالعلوم ، وقام ملكهم آشور باتييال (٨٨٣-٨٥٩ ق. م) بجمع آلاف الألواح الحجرية فى نينوى ، أحرقت كلها عندما غزاها الميديون عام ٦١٢ ق.م . كذلك أضرم قبصر النار فى الموزيون . وكان يحترم المكتبات من ناحية ثانية ، فلما محا أكبر مكتبات العالم حينذاك عمل على إقامة أجمليها فى روما ولكنه مات فأكمل جايرس آسيتيوس بوليو المشروع .

وأقيمت أول مكتبة عامة فى روما عام ٣٩ ق.م. وأضاف أوغسطس أثرين آخرين هما البلاتين والأوكتافيان . وقد اخفى كلاهما ، الأول عام ٨٠ بعد الميلاد والآخر عام ١٩١ بعد الميلاد . وأعاد دوميتيان بناء البلاتين وجعل مكتبة أخرى فى الكابيتولاين . كما أنشأ الأمباطور تراجان الأوليا حوالى عام ١٠٠ م . وفى القرن الرابع الميلادى كان فى روما ثمان وعشرون مكتبة .

إن الغزوات الكبرى لم تكن تتحيز للقراءة ، واضاعت الغرب محارق الكتب ، ولكن بعض الناس غير المعتاد بالمعاطفة خاطروا بحيواتهم في سبيل قهر الموت ، وحسبوا أنهم بحماية الكتب إنما يمدون في سلطان الذكرى ويرغصون للمستقبل . فقد تحدث سيدونيوس أبولينياريوس عن المجموعات التي أفلتت من غزوات البرابرة على جنوب أوروبا ، وقام توناتيبوس فيريولوس بتخزين الكتب بقصره الريفي في بروسانيا . كما كان لـ "إيسيدور" من سيهيل مكتبته الكبيرة .

لقد هدم العرب مكتبة سانت جيروم الأثرية في قيساريا بعد فتحهم لفلسطين . وفي الدولة البيزنطية في القرن الرابع ، طلب قسطنطين الأكبر من العلماء الإغريق أن ينشئوا مكتبة تحتوي على الآداب المسيحية والوثنية ، وقد احترق المبنى عام ٤٧٥ وأعيد بناؤه . لقد عاشت المكتبات كأفضل ما يكون خلال مسيرة الدولة البيزنطية المضطربة الأزدهار ، واستمرت القسطنطينية تطوى كثيرا من الكتب حتى فتح الأتراك المدينة ودمروا كل شيء .

ولقد اهتم العرب كثيرا بالمخطوطات الأغريقية وجمع هارون الرشيد وابنه المأمون من بعده مجموعات كبيرة منها في بغداد ، واشتملت مجموعة الفاطميين في القاهرة على ما يقرب من ١٠٠ ألف كتاب عاث الأتراك فيها فسادا عام ١٠٦٨ م .

لقد جمعت أثمن المخطوطات الإغريقية في قرطبة على زمن الأمويين ، وعندما زالت الدولة الأموية من الأندلس اختفت الكتب كذلك ، كذلك هناك اشارات الى مجموعات أخرى في سمرقند أحرقتها الفزاة المغول .

وفي عام ١٥٥٠ سلبت مكتبة اكسفورد وغرقت بواسطة رجال الملك ادوارد السادس . كذلك لم تترك الحروب الدينية كتابا واحدا لم يسلم من ضرر . كما نهبت حروب الفلاحين عام ١٥٢٥ المكتبات ، ففي تورينجيا ذهب حوالى ستة وستون ديرا مكتظة بالكتب طعمه للنيران . كما أحرقت مكتبة فلوري التي بلغت كتبها في القرن العاشر حوالى خمسة آلاف بواسطة اتباع كلفن عام ١٥٦٢ ، وفي نفس العام اختفت مكتبة كلوني .

حرب الكتب

نشبت حرب الكتب بين الإسكندرية وبرجاموس . فقد أسس آتالوس الأول مكتبة تطورت على زمن أيومينيس الثاني . ويقال أن أيومينيس الثاني استطاع أغراء أمين مكتبة الإسكندرية الذي كان يعمل لدى بطليموس للعمل لديه وعامله بحفاوة بالغة . ولما كان أيومينيس المسكين مزعورا يرتعد فرقا ، فقد خشى أن يسرق منه أمين مكتبته ، وكأجرا . وقامى وضعه في السجن !!

ويقال أنه في نهاية القرن الثاني بعد الميلاد منع ملك مصر تصدير ورق البردى إلى برجاموس ، ولو صح ذلك فلماذا وأن ملك مصر مازال في الأهدية بعض بنان الندم ، لأن

كتب بين اللهب

شعب برجاموس رد على ذلك باختراع مادة جديدة للكتابة : هى جلود الحيوان التى يتم علاجها على نحو معين والتى صارت ما يطلق عليه البرشمان Parchamant أو الرق. فذهبت الأغنام والماعز والمجول الصغيرة وتحولت جلودها إلى رسائل ومخطوطات . ويعتبر هذا اليوم هاما فى تاريخ الكتب ، فى نفس أهمية تواريخ أخرى مثل اختراع الورق والطباعة ، خصوصا وأنه قد سمح بالإنتقال من اللغافة البدائية إلى الشكل الدفترى الذى سعى بالمخطوط ، وهكذا حل الرق محل البردى .

لقد كان للبرشمان (الرق) فائدته ، بأن يمكن خفشه أو كحته دون أن يضر أو يتلف، وبهذا يمكن استخدامه مرة أخرى نحو النص الأول واستبداله بنص آخر ، وهكذا ظهر "الرق المعاد كتابته" أو "الرق العتيق" الپالمپستس Palimpsests .

جميع المكتبات من الپالمپستس

إن الپالمپستس يعد شيئا رائعا ، ولا تنتمى إليه كل كتابة ، فتحت النص المرقى يوجد نصوص أخرى مُحيت بواسطة الكاشط أو بمرور الزمن أو بطرق القراءة الجديدة ، واستمرت تعيش فى طوايا النسيان تدلى بعقائنها التى تمز على الوصف بلغة الإشارة . ويرى الدكتور لاکان Lacan أن اللاوعى يشبه هذا الجزء المحو فى الرق المعاد كتابته "الپالمپستس" . فمثلُ اللاوعى كمثل تلك الكتابات المطموسة تقريبا ، لا يمكن فك طلاسمه ومع ذلك فإنه يتكلم ، وهكذا لو توافرت لدينا الأدوات البصرية والضوء غير المباشر أو بعض الأشعة الخفية أو التحليل النفسى على سبيل المثال ، حينئذ تدب الحياة فى هذه الكلمات الخابية الصامتة فتجهر بأعلى الصوت ، وبهذا المثل يمكن أن نشير إلى أن هناك أنواع كثيرة من الپالمپستس بالإضافة إلى ذاك الواضح .

لقد كانت لغائف البردى هشة سهلة الكسر ، وكان متوسط عمرها لا يتعدى بضع قرون حيث تحولها الرطوبة والحشرات إلى شظيات وحطام . ولقد شكل الكثير من المكتبات الإغريقية والرومانية مجموعات جهيضة من الپالمپستس : فقد صار النص الأصلي مستغلقا تصعب قراءته عبر العنين ، وهكذا كانت اللغائف الهاقية جاهزة لتلقى نص جديد . ومن سوء الحظ أن النساخين لم يجدوا الوقت لإتمام عملهم أو حتى البدء فيه ، فقد ماتوا قبل أن يتمكنوا من إظهار النصوص التى لم تكتمل فى الفراغات الموجودة فى اللغائف .

أما الكتب المصرية فكانت أسعد حالا ، فقد حفظت الرمال الجافة أوراق البردى التى كانت لها ميزة أخرى . لقد كانت بين يدى الموتى إذ كانت مصر تضع الكتابات مع الجثمان ، وهى فكرة لم تكن سيئة بأى حال ما دام الهدف من هذه الكتابات هو الذهاب إلى ما بعد الموت ، لكى تجعل هؤلاء الذين سيعيشون يسمعون همس أولئك الذين عاشوا . وهكذا كانت المقابر المصرية التى لم يهمل عليها فراعنة مصر بمثابة مكتبات

للأشباح ، أشباح الموت وما بعد الحياة .
وفي القرون السابقة على السيد المسيح كان الربط فيما بين الكتب والموت لم يزل بعد شيئا أساسيا ، وكانت الأكفان تصنع من أوراق البردى المُفَرَّاة ببعضها البعض والمغطاة بطبقة من الجص .

لقد انتج الآشوريون نوعا آخر من الهاليمستس . فحيث كان لديهم مخزون هائل من الألواح الطينية ، ومن شظايا هذه الألواح المحطمة ، فقد استخدموا ما سلوه منها في أساسات أبدان الطرق وحتى في أرضيات منازلهم ، وأصبح الطريق والمنزل نوعا من هذا الرقن الأثري العتيق Palimpsests الذي قد يمكن قراءة بعض نتف مما كان مكتوبا عليه ذات مرة . فهل نستطيع أن نقرأ الطرق ؟ أو أن نفسر الغاز الأرضيات ؟ .

وفي العصور الوسطى قام اللوردات الإقطاعيون في شمال أوروبا بتمزيق بعض صفحات الكتب وغسلوها وأعادوا استخدامها في شكل دفاتر محاسبية . كذلك فإن سجلات العصبة الهانسية Hanseatic League * تحمل علامات شفافة (علامة مائية) في نسج الرقن لمقطوعات شعرية مما يدل على سبق غمره في الماء .

ونقلا عن سفند داهل Svend Dahl أنه بمناسبة زواج ملكي بمدينة كوبنهاغن عام ١٦٣٤ ، مزقت مخطوطات الرقن لصنع خراطيش الألعاب النارية .

وفي البرازيل خلال القرن الثامن عشر ، في ولاية ميناس جيريس Minas Gerais استخدمت الكتب القديمة في صنع بعض الصواريخ في إحدى الاحتفالات الشعبية ، ومنذ بضع سنين خلت عشر على مجموعة من هذه الصواريخ التي احترقت جزئيا ، ووجد أنها تقطع موسيقية تنتمي لعصر الباروك لم تعد تعيها الذاكرة ، وقد تم فك رموز هذه الآثار المتبقية بواسطة الأخصائيين ، وعزف الموسيقيون شذرات من هذه الموسيقى التي أفلتت من الكارثة ، ويقال أن من سمعوها قد وجدوا فيها جمالا . ويقول دومينيك جيلبرت لاهورت في مقدمته لكتاب جوناثان سويت The Great Mystery or the Art of the Wardrobe السر العظيم ، أو فن المرحاض ، أن مقاعد المراحيض في المجلترا في القرن الثامن عشر كانت تقدم منظرا يمثل حاشية كتاب مرسومة على نحو خادع كأنها حقيقية ، فكيف لا نرى في كراسى الحلاء هذه نوعا من الرقن الممسوح

* من كلمة Hansa وهي اتحاد للتجارة الخارجية خصوصا ذاك الذي تألف أول مرة من تجار مختلف المدن الألمانية الحرة التي كانت تتعامل مع الخارج في العصور الوسطى ، وقد نظم من أجل أمان وفوائد أكثر في مجال التجارة والدفاع المشترك ضد أي عدوان أجنبي سواء أكان بالسلاح أم القوانين . (المترجم)

كتب بين اللهب

٨ (بالهمبستس) الذى غطى فيه النص الأصلي على نحو متواصل بخرشة مبهمة لا تدوم كثيرا ؟ ويثير هذا تساؤلا آخر : أليس الكتاب فى بساطة هو بقايا الماضى أو مفتاح لفز بوليسى نحو الماضى تقريبا ، مثل خطاب من محب أو مجرم ، أو قير قتل ، أو آثار أحمر شفاء على قميص رجل ، أو عقب سيجارة فى منفضة ؟ إن هذا يعود بنا التهقرى إلى الخط الفاصل للموت : فالكتاب ، والمكتبات قتل مستودعات ضخمة يتحرك فيها الماضى بصفة أبدية .

لقد أستخدم بعض القواد فى الأزمنة القديمة جماجم عبيدهم كنوع من الرق ، فكانت الرسالة تحفر على فروة رأس الرسول بعد أن يجز شعرها ، ويبحث بالرجل ناحية مدينة محاصرة أو صوب قائد آخر أو معسكر معزول ، وعند وصوله يخلق رأسه مرة أخرى إذ يكون الشعر قد نما خلال الرحلة فتبدو الرسالة واضحة . ويمكن كتابة رسالة أخرى فوق الرسالة الأولى التى تكون قد أصبحت آثار جراح واضحة ، ويعود الرسول بالجواب إلى سيده مرة أخرى ، كعهد بعمل بمثابة رق . لقد حكمت بعض الجماجم دون شك عن الحرب البولونيزية كما حكى عنها ثيوكلیداس المؤرخ .

وهكذا فإن الكلمة المكتوبة ، حتى ولو حادت عن مقصدها فإنها تتبع دوما مبهما ، إنها تلف الموتى ، وتضفى على عملية التفرط نوعا من الشرف الثقافى غير المتوقع ، وتشارك فى إدارة الحروب ، والكتب حتى لو كانت مُعاقبا عليها بالموت ، ممزقة أو محتركة ، مقطعة أو مهترئة فإنها لا تموت أبدا ، إنها تجتاز حياوات عجيبة ، لا يهم إن مُسحت أو كُشطت فسيأتى نص جديد يحل مكانها ، سواء أكان هذا النص الجديد قد كتب برشة أوزة ، أو استعاد وضوحه من نرّ الجثث أو شكلته مطرقة نحات شواهد القبور .

وينبى ألا ننسى الصلة ما بين الكتاب والموت ، فللمكتبات الكبرى نفس نبل مقابر القديماء ، فالمكتبة الوطنية هى أجمل جبانات باريس ، فكل شىء يتصل بالمؤسمتين - الجبانة والمكتبة ، إن أعمال الأمس مثل الأكفان الصغيرة ، ترقد فى تأمل مسالم على رفوف لا متناهية ، وبالرغم من ندرة زهور الألقوان* إلى حد ما فى المكتبة الوطنية فإن القراء يتحركون خلالها بخطوات صامتة . إنهم لا يتكلمون وإنما يههمسون ، ويقلبون صفحات كتبهم فى حذر القط . ويمكن القول أن هذا السلوك المرفف يمكن تفسيره ، فهو يناسب المحافظة على عزلة وسكون من الجواهر ، ولكن هذا الإيضاح سخيف ومجرد من الخيال ، فأتأ شخصا أفضل أن أقرأ هذه المكتونات فى الضوء الراعش لموت قد أرجأه الكتاب ، أو على الأصح قد أوقفه عند حده ، على نحو غارق . إن المكتبة أثر مقدس

* وهى الزهور التى تتميز بها الجبانات (المترجم)

كالكنيسة أو الجبانة سواء بسواء ، مكان يتلاقي فيه الموت والحياة ، يتحريان عن بعضهما ويتعارفان بعضنا عن مرور الزمن الموهوم . فعندما أدخل مكتبة اجتاز حاجزا خفيا ، لقد خلفت ورائي منطقة الوثنية لكي التحم في مياه مقدسة .

لقد شاهد جين دي ليري حصار سانسير عام ١٥٧٣ ، ورأى الرجال والنساء يلتهمون الفيران وسيور الجلد ، ولكن مثل هذه الممارسات كانت شيئا مألوفًا حينذاك ، وعندما فرض هنري الرابع حصاره على باريس عام ١٥٩٠ ، طعم الناس خبزًا مؤلفًا من عظام جُلِبَت من جبانة الأبرياء ، وفي أماكن أخرى طعم الناس روث الخيل ؛ وكان للذيد طعم . ويضيف جين دي ليري حقيقة أخرى غير مألوفة فقد وقع على أناس تمسون يمزقون الرق القديم ويضعونه ، وقد سمى أحد عظماء المفكرين في المصور الوسطى باسم "بيير الأكبر".

إن السيد المسيح لم يخط حرفًا واحدًا ، وقد حاول ذلك في واحدة من المرات ولكن ربح الله كانت نقطة حذرة ، وسرعان ما حولت الكتابة إلى رق مسح . لقد روى أحد الأناجيل قصة هذه المعجزة ، فعندما رسم السيد المسيح بعض الأحرف على رمال الصحراء ، وقبيل أن يكون لدى أحد من حواريه - لسوء الحظ - الوقت الكافي لكي يترك رموز الرسالة ، هبت نفحة ريح فطمستها وصارت رقا أهدبا مجسوها ؛ لقد محيت المخطوطة بجرده كتابتها ولم تأت رسالة أخرى كي تغطي النص الذي صار شتاتًا . وكيف يمكن أن يحدث غير هذا ؟ كيف يمكن لكلمات الله أن تتقلص إلى حد أن تصبح رهينة حروف الأبجدية مهما بلغت كثرتها ومهما بلغ تنضيدها ، وعلى عكس أي كتاب فإن هذه البقعة الرملية الملعراء التي تحوى آثار "لا شيء" يمكن أن تضم لا محدودة الكلمة المقدسة ولاتهايتها* .

وعندما قاربت تولتوى المتبة ، وكان في الحقيقة قد برم بزوجه وابنته وخيله وكل شيء آخر ، حدث نفسه بأنه في الثمانين يكون لزاما على المرء أن يستمتع قليلا بالحياة ، وفي الثامن والعشرين من أكتوبر عام ١٩١٠ وهو في الثانية والثمانين من العمر ترك ياسنابا بوليانا وهرب ، ولكنه أختار الوقت غير المناسب ، فقد كان الزمن شتاء وكان القطار قارص البرودة .

لقد هاجمت الكاتب المعجوز حمى شديدة اضطر معها إلى قطع رحلته في محطة

* " قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا
بمثله مدداً " (سورة الكهف آية ١٠٩) . " ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر
يده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله ، ان الله عزيز حكيم . " (سورة لقمان آية
٢٧) .

كتب بين الذهب

استأبفرو ، وتنازل له ناظر المحطة عن غرفته ، واسرح أفراد الاسرة إلى المكان وعجت المحطة بالمسؤولين والصحفيين وأعد في فئانها معسكر على غير استعداد .
وعندما حانت منية تولستوى كان يسمع أصوات عربات السكة الحديد ، وهسهسة كباسات القاطرة ، بينما تلقى "أنا كارينينا" الياثسة بنفسها على قضبان السكة الحديد وسط الجليد في موسكو . وأراد تولستوى أن يتحفنا بتسجيل افكاره الأخيرة وهو في النزح الأخير ، وظل طوال نهار كامل يكتب بيده على ملاة سريرة . ولكن أعمال تولستوى لن تكتمل أبدا إذ سينقصها دوما تلك الكلمات التي خطها بأنامله على ملاة السرير المهيضاء في هذا اليوم . وما من كاتب قدر له أن يكتب اعماله كاملة حتى بورجيه الذى أدهى الإيمان بعكس ذلك ، قد عرف أن أفضل المكتبات ليست إلا الخرائب أو مسودة أمنية لم تتحقق .

لقد كان الإسكندر الأكبر يضع سيفه ونسخة من الألياذة تحت رأسه في الليل ، وأضرم نيران النيران في روما لأنه قرأ وصف حريق طروادة في الإلياذة .
ولم يترك أيا من "بيتاجوراس" أو "سقراط" أو "بوذا" أية كلمة مدونة ، ولكن ألواحهم العارية ورقهم الأخرس قد تكدست عليه أكوام الشروح والتعليقات ، وآلاف العبارات وملابنها ، حتى أن الآداب المفقودة قد سارت أداها متشابهة هائلة تفوق كل التصور ، ووقاً محسوما لا متناه ، مشريك لا حدود له ، ينقصه النص الأول ... النص غير المكتوب الذى لم تتم تغطيته أو إظهاره أبدا .

كذلك فإن بلزاك عندما كان على فراش الموت ، طلب أن يأتوا إليه بالدكتور بيانسون لعلاج ، ولم يكن هذا الشخص غير واحد من شيوخ كتبه .
وعندما أبلغ الملك بواب ديل آخر امراء غرناطة بنياً سقوط عاصمة ملكه ، أهرق الرسالة التى حملت إليه النبأ ، ولزيد من التحوط قتل الرسول الذى حملها إليه .
وعلى زمان الحكومة الفرنسية فيما قبل الثورة ، كانت أسماء الأبناء غير الشرعيين تدون في السجلات الرسمية بطريقة مقلوبة .

مزايا الخواثق

قبيل مولد السيد المسيح باثنى أو ثلاثة عشر قرنا من الزمان ، خرب اللصوص قطاع الطرق جزيرة كريت وصبرا جام غضبيهم على المعاهد التى كانت تضم المكتبات فاحرقوها ، فالنيران سوف تطهر هذا اللغو والهراء .

ولكن النيران هى التى انتهزمت وعلمت ضد ما هدقت إليه ، بأن بنت بدلا من أن تخرب ، ووسخت بدلا من أن تقوض ، لقد كانت الألواح في المعاهد مصنوعة من الطين

النبي، وضلت النيران سبيلها، فبدلاً من أن تقضى عليها أنضجتها وحولتها إلى فغار وقست كتاباتها وجعلت من هذه النقوش سرعة الزوال شيئاً يستطيع أن يقاوم عوادي الزمان، ولنا أن نفترض أن غير هؤلاء من البرابرة قد مثوا باخفاق مائل، ولعلمهم عندما أرادوا تقليص أهمية المخطوطات والرقي كان أن انتزعوها من شروء الزمان، ويحشوا لها عن زكن صغير حفظها لنا على الدوام.

لقد كان لعمليات تدمير الكتب واحراقها مزايا أخرى صغيرة، فقد كانت سبباً في تقدم التطور التكنولوجي وتطور الآداب في الوقت ذاته، ففي عام ٣٩١ أمر ثيودوسيوس الأول إمبراطور بيزنطة بقتل كافة المعابد الوثنية، فنسى البيزنطيون الكتابة الهيروغليفية وقضى عليهم باستخدام نوع من الكتابة أكثر حداثة.

ومع نهاية القرن الثالث قبل الميلاد في الصين، كره الإمبراطور الكتب وقرر الخلاص منها وعندما زالت مملكته وشرح الناس في كتابتها مرة أخرى، لجأوا الى مادة أخرى هي الحرير الذي استطاعوا أن يكتبوا عليه بقلم من غاب البامبو أو بفرشاء من شعر الجمل مستخدمين نوعاً من الأحبار يطلق عليه "الحبر الهندي" كان مزيجاً من السناج والصمغ.

لقد كانت الكتابة على الحرير نوعاً من الترف ولكنها كانت أيضاً باهظة التكاليف، ولذلك ما إن مر قرن من الزمان حتى قرر "تساي لي وان" اختراع الورق، ولما كان الصينيون يتميزون بالفطنة وسداد الرأي فقد احتفظوا بسر صناعته لأنفسهم وانفردوا بذلك بضع قرون.

ومن حسن الحال أن جماعة من الوراكين الصينيين وقعوا في أسر العرب في القرن الثامن فكشف الستر عن اللغز، وأراد العرب أن يصنوا السر لأنفسهم أيضاً ولكنهم كانوا أقل كتماناً من الصينيين، فما لبث أن ذاع خبره وبلغ أوروبا في القرن الحادي عشر تقريباً.

وبعدئنا جورج لويس بورجيه عن الإمبراطور شي هوانج - تي (٢٥٩-٢١٠ ق م) الذي أغلق بلاده خلف سور الصين العظيم وأحرق جميع الكتب عام ٢١٣ ق م، وتفاخر بأن كل ما في مملكته، يتسمى باسمه الصحيح^(١). وكما يقول بورجيه "ربما اعتقد

(١) "شي هوانج" كان أول ملوك تسين، وكان اسمه "شينج"، وتبين هذه هي إحدى الممالك المتقاتلة، الرعرة، الغنية بمعادنها. وهي تقع بالقرب من برابرة الشمال الغربي. وفي عام ٢٢١ مد سلطانه إلى كافة الولايات وأسس الصين واختار لنفسه اسم شي هوانج - تي، وترجمه هوانج تي هي "إمبراطور" وتفتح دائرة المعارف العالمية Encyclopaedia Vniversalis هجاء آخر للكلمة هو: شي هوانجدي.

كتب بين الذهب

الإمبراطور وحكماؤه أن الخلود قيمة ذاتية خاصة بنا ، وأن الفساد لا يمكن أن يتسلل الى عالم متفلق على ذاته*.

إن نص بورجيه قصير وضئ ولكن لا يعطى كثيرا من التفاصيل ، فضلا عن ذلك فهو تخميني فيها النسبة له فإن سور الصين العظيم قد بناه الإمبراطور تشى هوانج - تشى وحده ، ولكن تشى هوانج - تشى قانع الآن بأنه إنما أتم عمل أسلافه الذين أقاموا الحصون والاستحكامات التي استهدفت احتواء بلد الشمال القريب على حدود الصين ، وكان ذلك قرابة عام ٣٠٠ ق.م في فترة قتال الممالك ، لقد وجد تشى هوانج - تشى الصين وكان من المنطقي أن يعمل أيضا على ربط أقسام السور المختلفة .

إن مثل هذه الحقائق لم تعنى بورجيه ، فقد أراد هذا الأرجنتينى أن يستخلص من التاريخ العناصر اللازمة لدعم تأملاته حول الزمان والأبدية ، وهذا هو ماحمله - فى أغلب الأحوال - يختار الصين التي يشكل ماضيها القامض كنزاً من الحكايا ذات المغزى ، وعلى أية حال فإن مجرد نظرة ، حتى وإن كانت شاعرية متأملة ، على الظروف المحيطة بعملية الإعدام بالحرق لكل ما كان يعتبر هرطقة ، والتي جرت عام ٢١٣ ق.م، بعيدا عن أن تكون إسقاطا لفرضية بورجيه ، فهي تدعمها وتشرحها فى واقع الأمر .

لقد جاء تشى هوانج - تشى فى أعقاب أسرة تشو ، التي حلت محل أسرة تشانج حوالى عام ١١٠٠ ق.م . واستمر حكمها ثمانمائة وستة وستون عام ، وكانت تساور ملوكها الشكوك والريب فى الكتب ، وهكذا كان الملوك قبيل تشى هوانج - تشى يهتدون كل من تسول له نفسه إدخال تغيير أو تعديل على سمات الخط أو أدوات المطبخ !!

لقد كان لأسرة شو مبرراتها ، فقد جاءت عقب أسر بلغت من القدم حد أن صار تاريخها أسطوريا قد التفتت فيه الأمور ، ولكن هذه الاساطير أو الروايات المتوارثة يمكن أن تشير الفزع ، وبصفة خاصة تلك السلالة الحاكمة المعروفة بهيا Hia التي لا وجود لها - التي خلقت ذكريات مكربة ، لقد اجبت هذه الأسرة التشويش والقوضى ، والتفسير ، أو بكلمة أخرى ، الزمان مما يمكن معه أن ندرجها فى فكر الهيراقليطيين* ، بينما كان التشو Chou وخاصة تشى إن (تشى هوانج - تشى) يبهتون عن السكون والثبات الذي كان أثيرا لدى الهارمستيديين** . لقد نظم الـ "هيا" القوضى ، فاناروا الهيلوى ،

* نسبة إلى هيراقليس وهو فيلسوف إغريقى لمع اسمه حوالى عام ٥٠٠ ق.م . وعارض أفكار طاليس وتابعيه من أن هناك جهرًا ثابتًا وبخلافه وراء كل تغيير نراه فى العالم المادى ، واعتقد أن كل الأشياء فى حالة تغير مستمر وأن المادة نفسها فى تغير دائم ، وقد عزى إلى النار جهرًا لا ماديا هو أصل كل الأشياء . (الترجم) .

** نسبة إلى هارمستيديس وهو فيلسوف إغريقى ولد حوالى عام ٥١٠ ق.م ، ويعتبر مؤسس مدرسة إيلية الفلسفية ، وهو يرى أن العالم المراقى : مفرد خالد لا يتجزأ وكل لا يتغير ، وهو هدف المعرفة الوحيد ، أما ما هو متحرك وظاهري يمكن ملاحظته وقابل للتأنيث مثل الحركة فهي الأوام ، وجعلها فقط بدو الحس .

وكلفوا بأن يبدلوا العادات والأخلاق وأن يقبلوا طقوس الخلق رأساً على عقب . لقد كان لزوج الملك "كو إي" غرفة بنيت تحت الأرض باللغة السعة حتى تتمكن من إقامة أحفال الليل وكأنها فى وضع النهار ، وأطلق الملك تشاو - هاو على تشيده الوطنى تشيد الحضيض ١ .

ولعل الملك تشى هوانج - تى عندما تولى السلطة لم تفتحه تجاوزات الـ "هيا" ونكساتهم ، فضلاً عن وجود طوباوى إلى جواره يعمل كمستشار له ، طوباوى وطد العزم على إدارة الإمبراطورية بحيث لا يختلف المستقبل عن الماضى ، وبحيث يصبح كل يوم على شاكلة ما سبقه وما سيلحقه فى الوقت ذاته .

هذا الرجل هو رئيس وزرائه منذ عام ٢١٤ م إلى ٢٠٨ ق.م "لى سو" الذى يمكن أن نقول أنه قد عاير الصين ، فقد عاير الأوزان والعملات والكتابة فى كافة أنحاء القارة ، وبين لسيده أن الفضل فى ازدهار الفوضى إنما يعود إلى الكتب ، فالكتاب من وجهة نظره منحرفون : فى الوقت الذى يتظاهرون فيه بالاحتفاء بالماضى إنما يصنعون العكس ، فهم يشكلون الحاضر بإحباطه وإفساح الطريق لزحف المستقبل .

لقد كتب لى سو : "إن لجلالتكم إمبراطورية موحدة ، ولقد ما يزتم الأسود من الأبيض ، وأسستم تفوقكم بعزم وثبات ... ومن ناحية ثانية فإن المدارس المستقلة قد توحدت لكى تنتقد الطقوس وقوانين الأخلاق .. إن خادمكم المطيع يقترح أن تحرق جميع الكتب الموجودة فى المحفوظات الإمبراطورية باستثناء "مذكرات تس إن" . وعلى جميع من لديهم "قواعد الشعر" و "أسفار التاريخ" أن يحملوها إلى الحكام المحليين ، أما هؤلاء الذين يشرثون فيما بينهم حول "قواعد الشعر" و "أسفار التاريخ" فينبغى إعدامهم وعرض جثثهم على الملأ فى الميادين . وكل من يشير إلى أن الماضى يندد بالمحاضر فسوف يقتل هو وكل أفراد أسرته .. كذلك فإن هؤلاء الذين لا يقومون بإعدام كتبهم خلال ثلاثين يوماً من نشر هذا المرسوم فسوف يوصمون ويرسلون للعمل فى سور الصين ، أما الكتب التى ينبغى ألا تعدم فهم كتب الطب والصيدلة والعرافة باستخدام اصداق السلاحف وأعشاب الأخيليا وكتب الزراعة والبستنة . وعلى الأشخاص الذين يرغبون فى مواصلة دراساتهم التماس ذلك لدى اساتذة من الموظفين الحكوميين ..."

وهكذا انفلتت الصين وراء سورها العظيم ، طاهرة مبرمة من أدوان كتبها ، فكرست نفسها لمباهجها فحصب ، وأخذت تنعم النظر فى سكونها الخاص . ومهادرة أخرى من تشى هوانج - تى أكمل ترسانة السلاح التى أهلته لأن يضع حاجزا للزمان وأن يدفن

كتب بين اللهب

التاريخ وأن يضمن سكينه الأشياء : لقد اصدر أوامره بأن تقدم الترابين للجبال والأنهار والسهول والبحر والأرض والنجوم ، بإختصار لكل الأشياء الشاهنة ، ولكل الرموز المستمرة الدائمة ، للنسخ والرتابة ، لكل شيء أفلت من التغيير ، لكل المفاجآت والانتقاطات والتمزقات التي تشكل معاناة الإنسان . ولعلنا بمستطيعين أن نضع حلم هوانج - تى بهذه الطريقة : الانتقال من مملكة التاريخ فى حركتها المستمرة ، من موت وميلاد جديد ، إلى مملكة الجغرافيا الوطيدة التي يتكسر عليها الموت والتغيير ، وخصوصا عندما تتم حمايتها من التاريخ بواسطة سور عظيم . ولقد إتخذ تشى هوانج - تى تدبيراً احتياطياً آخر : فقد شكل فى عام ٢١٩ ق.م بعثة استكشافية للبحث عن جزيرة الخالدين ، ولعله كان يتمنى سرا أن تكون الصين نفسها هى ضالته التى يبحث عنها ؟

ويقول روجر كيللويس Caillois الذى شُغف بهذا الموضوع أن الأوامر البغيضة التى صدرت بإعدام الكتب قد صدرت على مدى اثنى عشر عاما من المقر الإمبراطورى هيين - يانج ، ولكن ما من أحد يستطيع أن يقطع إن كانت تلك الأوامر قد صدرت عن الإمبراطور شخصيا أم لا ، لقد كان تشى هوانج تى يخشى الموت بقدر ما كان يخشى الحياة حتى أنه لم يكن معروفا من أين يحكم هذا الرجل ، ونظرا لأن محال أقامته كانت تعد بمثابة وسيعين قصرا متصلة ببعضها البعض ، فإن المستشار الذى يستطيع أن يحدد منشأ القرار لابد وأن يكون فطنا غاية الفطنة . وعلى أى حال فإن الموظف الذى كان يكشف عن مكان الإمبراطور كان لابد من إعدامه .

وهناك قراءة أخرى تقول أنه ما كان لأحد الحق فى أن يدع تشى هوانج - تى يدرك أنه مريض (عندما حضرت جوركى المنية أصدر زعماء الكرملين عددا خاصا من البرافدا عن جوركى ليست فيه أية إشارة عن صحة الكاتب الكبير - وهى رقة متناهية لا تخلو من جانب مضحك ، عندما نعرف أن من المحتمل أنه يكون السم قد وضع لجوركى بيد هؤلاء الذين حرصوا على ألا يسببوا له أى قلق) .

ولنعد الآن إلى تشى هوانج - تى .. إذا لم يكن هناك من يجرؤ على أن يقول له بأنه مريض ، فمن باب أولى أن يكون أخباره بأنه يموت أو فى طريقه الى الموت شيئا

أكبر من تدنيس المقدسات ، وهكذا نستطيع أن نسائل أنفسنا إذا كان تشى هوانج - تشى فانتيا فكيف مات ، إذا كان هو نفسه - وهو المفروض أن يكون أول من يهتم بذلك - قد ظل جاهلا بمرضه ؟ إن موت تشى هوانج - تشى تشويه مسحة من الزيف أو الوهم ، إنه يومض فى نسيج الأبدية مثل الجوير المتعرج .

وفى اليوم الذى ابتلى فيه - بالرغم من كل شئ - تشى هوانج تشى بالموت الصريح ، فإن بطانته بذلت جهدا كبيرا لإخفاء الحقيقة ، وتظاهروا بتقديم الطعام له فى العربة التى كانت تقل رفاته الى مثواه الأخير .

لقد أعدت هذه المقبرة لـ "لين تونج Lin-T'ong" فى تشنسى وكان يتسم هو الآخر بنفس الجنون ، جنون الخلود ، لقد أسس مملكة تحت الأرض تشبه تلك التى على الأرض ولكنها كانت أكثر كمالا ، إذا كانت مقاومة لعاديات الزمان . كانت مرصوفة بالبرونز ، مجرى فيها أنهار الزئبق ، النهر الأصفر والنهر الأزرق ... وكان البحر زئبقيا هو الآخر ، كانت المصابيح تفيض بضوء ثابت أبدي ، المملكة فى مرآة ، وكانت المصابيح تتغذى بنوع خاص من الزيت لا ينضب له معين ، أما النباتات فكانت منحوتة فى حجر الجباد الكريم الذى لا يخبر لونه قط ، أما الجيوان فمن الذهب والفضة لا يعدو عليه الزمان . لقد أوسد الإمبراطور - الذى لا يتغير - رأسه الشرى فى نهاية الأمر وهو فى أوج اشتياقه .

إن هذا الإمبراطور الصينى الذى أسس أسرة تسن T'sin التى سرعان ما انقرضت - بعيدا عن مقت الكتب وإزدهائها - قد كرمها ورفع من شأنها - وأعتبر الكتب - بأكثر من المعارك والثورات - هى روح الزمان العظيمة ، أنها تكفل التحولات والإلهازات والتجديدات ، وأدرك أن كلمة تاريخ وكلمة مكتبة مترادفتان .

وعندما اضطهد ستالين الشاعر السوفييتى أوزيب ماندلستام ، وحدد له مدينة فيرونيج لاقامته ثارت زوجته ناديةجدا وعبرت عن سخطها على ستالين الذى يمتك الشعراء ، وحاول ماندلستام تهدئة روعها موضحا لها بصوته الخفيض أنها جد مخطئة ، قائلا لها أن ستالين شديد الحساسية للشعر بل أنه الإنسان الوحيد فى العالم دون شك الذى يأخذ الشعر مأخذ الجد . ولم يكن ماندلستام مخطئا فى هذا ، فبعد بضع سنوات أخذ ستالين الشعر على نحو أكثر جدية وبحث ماندلستام إلى سببها والموت .

إن تشى هوانج - تشى يشبه ستالين ، لقد أخذ المكتبات مأخذ الجد ، وهى سمة غالبية فى هذا البلد ذو الثقافة القديمة المدونة وأعنى الصين ، فتحت حكم بعض الأباطرة ، عندما كان محتاج الإمبراطورية كارثة طبيعية أو وباء ، كان الوزراء يعرفون وسائل رائعة لرفع هذا البلاء لقد كانوا يصدرون مرسوما حاسما بالغ الأثر لتعديل نظام التدوين

كتب بين اللهب

الموسيقى فتخفت الأصوات العالية وتعود الحياة إلى مجاريها ، ويتحسر الوباء .
وقبيل حلول الأسبان في المكسيك يهضمين عاما ، قرر الإمبراطور إيتزكوتل بناء على مشورة وزيره تلاكالال حرق حواريات الأزتك ، كي يحو كل أثر للماضي : الحقيقة والأسطورة والخرافة والتراث .

ويلقى المؤرخون على هذا الأمتهان للحرمان ، بأن إيتزكوتل أراد أن يستأصل ذاكرة الزمان عندما كانت المكسيك بلد الهدوء الفقراء ، وعزم على مواجهة المستقبل دون أن يكون متأثرا بأحاديث الماضي وشراكه ، وبهذا المعنى فإن إحراق الكتب الأزتكية قد خضع لمشيئة كانت على التقيض تماما من حرائق الصين ، لقد كانت تقريبا أمر قضاء على الذاكرة لكي يعطى المجال فسيحا للمستقبل في محاربة للتغيير . ولقد أذعن كل الثوار لمثل هذا الأغراء . فقد أبطل بطرس العظيم التقويم الروسي القديم ، وفي فرنسا اخترع ثوار عام ١٧٩٨ تقسيما جديدا للسنة . كل هذا يبدو عاديا وملزما في سبيل بزوغ عصر جديد ، إذ لابد للزمان من أن يتخلص أولا من كل ثغرات للماضي .

من ناحية ثانية ، فإن سلوك إمبراطور الأزتك كان أكثر تعقيدا ، وسرعان ما نرى في الواقع أنه قد أتبع نفس الطريق الذي اتبعه تشي هوانج - تي في بضع نقاط . لقد رأينا أن إمبراطور الصين في الوقت الذي قام فيه بإحراق الكتب ، سجن بلاده وراء السور العظيم . وفي سبيل شوقه للأبدية استبدل الزمان بالمكان ، وجعل الطبيعة تنوعا من الهندسة التي لا تتغير ، أو مكانا طوباويا قد تطهر إلى الأبد من إجواء المستقبل العفنة الخائفة .

كذلك إيتزكوتل قد أصدر قرارا آخر أكثر الغازا وإبهاما بالقضاء على الحواريات ، وبدا من أن يقيم سورا عظيما حول ممتلكاته أقام حديقة حيوان واسعة في قلب مدينة مكسيكو في "أواكس تيبيك" ، فلكن يكفل دوام الأشياء وأبديتها اختار أسلوبا أصيلا مبتكرا ، لقد قضى تشي هوانج - تي على الزمان بتحويله إلى مكان ، إما إيتزكوتل فاستبدل التاريخ بعلم الحيوان ، والحيوانات لا تاريخ لها .

وقد يشار إلى أن الأزتك قد اتبعوا نفس الدرب الذي سلكه إمبراطور الصين . من إختيار الآتي بدلا من التالي ، وفي رأب أية صدوع يمكن من خلالها أن يتدفق الزمان . لقد ابتكر كتالوجا عن اشكال حيواناته ونباتاته ، في تصنيف علمي مقدس لا يس قد تطهر تماما من التاريخ (من الواضح أن الطبيعيين في هذا الزمان ، حتى المكسيكيين منهم ، كانوا أقرب إلى لينايوس منهم إلى داروين ، أعنى أنهم تجاهلوا البعد الخاص باستمرار الطبيعة التي ستعرف فقط بعد ذلك بكثير ، بواسطة بفرن Buffon وبمشة البيجل الاستكشافية) .

ويقول هومبروس أن الآلهة ترمى الناس بالمحن والبلايا حتى يصبح للإنسان نصيبا من الموضوعات التي تصلح للروايات وللشعر ، أما أنا فأؤمن بالعكس : بأن الإنسان يقرض الشعر كي يزداد الآلهة بأفكار المجريات والمذابح وحسن الطالع .

وعندما كان أحد الأنجليز سائرا ذات يوم في منطقة منعزلة في الصين إذا أصيب ببرد وأخذ يعض ، فوصف له أحد باعة العقاقير (الصيدالة) نقعا من أصناف السلاحف وعظام لوح كتف أحد الغزلان المشهورة بعظام التنين ، وفي الحقيقة أن هذه الأصناف والعظام كانت غريبة : فقد ظهرت عليها حوز كثيرة وخطوط هندسية متشابكة كأنها رسم لمخالب تنين ، وأرتشف الإنجليزي جرعة الدواء السحري وتوقف عن العطب . وحيث بقيت معه بعض عناصر هذا الدواء ، فقد قام بفحصها بعناية شديدة ، وتحقق أن هذه التصميمات المنقوشة لم تكن من صنع الآلهة ولا التنانين ، وإنما كانت من صنع إنسان قديم ضاعت ذكراه ، لقد اكتشف لنوه الكتابة الصينية القديمة واكتشف مكتبة أسطورية ، وتقول رواية أخرى أن هذا الإنجليزي لم يكن له شأن في هذا الاكتشاف ، ولكن المكتشف الحقيقي للمكتبة إنما كان النهر الأصفر الذي فاض وطلع فيضته في نهاية القرن التاسع عشر حتى تشقت الأرض وأسفرت عن عظام التنين وصدفة السلاحف .

إن ما هو مؤكد أن السلطات اعتقدت بأن كنزا قد اكتشف ، فجمعوا الأصناف والعظام التي كانت لدى باعة العقاقير وأدى ذلك - على نحو فكرة بدرية كافية - إلى اعتلال صحة الفلاحين وأصابتهم جميعا بالسعال ، ولكن اللعبة كانت تستحق كل هذا العناء ، وشرع جهابذة العلم في فك طلاسم تلك الكتابة التي تلاشت ، مقارنين مالدبيهم من مخزون لم يكن بعد قد صار نقعا ، وهكذا ترى مكتبة وكتابات مدفونة قد برزغت ، وظهرت حضارة أسيرة تشانج - تى (أو شانج) التي ظهرت في إقليم أنيانج (اليوم نهمان - يانج) في شمال شرق هينان .

ومع هذا فإن المكتبة كانت شائعة مجدوعة حيث أن جزءا كبيرا من محفوظاتها قد تحول إلى رماح ، وهو ما استهلك بواسطة الفلاحين زمنا طويلا ، فقد عرفت فضائل التطبيب بواسطة عظام التنين واستغلت خلال حقبة سونج (٩٦٠-١٢٧٩) . وظلت الصين قرونا عديدة تعالج وتشفى بثقافتها الخاصة ، بكتبها القديمة ، لقد شربت ذاكرتها . ولعل نصوصا عظيمة كالآلياذة في استخدمت في علاج الفلاحين الأسيين من الملاويا وأمراض البرد .

إن هذه المكتبة هي أندر مكتبات العالم ، ولقد عرفت ثلاث مراحل : فضمت في العصور البدائية وصفات العُرافين ، ومع بداية عصر الـ "سونج" حوالي سنة ١١٠٠ ميلادية . شقت الحميات وتضمنها اليوم غالبا وفات الموتى في جفاناتهم . وهكذا وجد

كتب بين اللهب

المصريون اساتذهم عندما وركوا أكفانهم بالكتب . لقد رتب الصينيون أعظم كتبهم وأكثرها مهابة ووقارا في عفن الأجساد التي عولجت في يوم ما بكتابة التنين .

أما ايسلندا فلم تأكل ذاكرتها ولكنها صنعت منها ملابسها ، فقد اكتشف الفيكينج في القرن العاشر هذه الجزيرة الثلجية الوحشة المنعزلة ، إن هذه العصبة من المجرمين الذين ارتكبوا جرائم القتل الوحشية في الدغارك أو النرويج أسسوا حضارة في هذه الأرض المفقودة ، وتبع ذلك ظهور الشعر فاستطاع أحفاد هؤلاء المغامرين خلال قرون قليلة أن يقيموا صرحا أدبيا يصعب أن نجد له نظيرا في التاريخ ، اللهم إلا في اليونان على زمن بيركليس ، وفي ألمانيا في فترة ازدهار الرومانسية . إن هذه الأشعار التي لا تقارن المعروفة بالإيداس ، والتقصص الزاخر بالأعمال البطولية المعروفة بالساجا ، قد كتبت على جلود القنبر أو الرق الخشن المنسوج من جلود الأغنام أو العجول .

ومضى الزمان ، وهانت ايسلندا كثيرا ، كانت البراكين تغمر طول الوقت ، وأستخدمت الجيوانات المراعى القليلة التي جمادت بها الجزيرة . وعندما عصف العصر الجليدي الأصفر بالجزيرة بعد قليل لم تعرف سبيلا لتدفئة نفسها . فقد كانت الغابات الضخمة التي انتبتها هذه الأرض البازلتية قد هلكت بفعل السكان المتجدين . وصار الأيسلنديون من سكان الكهوف فتركوا تحت الأرض ، وبالرغم من ذلك فقد قتلهم البرد ولم يبق في الجزيرة في القرن السابع عشر أكثر من ٥٠ ألفا من السكان .

وقد روت كوينهاجن في واحد من المشروعات غلق الجزيرة وإعادة توطين الـ ٥٠ ألف شيخ الذين أصروا على مواصلة الحياة . ولكنهم لم يأخذوا في الاعتبار الأشباح التي فضلت الموت في جحورها . والتي بعد أن أحرقت آخر شظايا الخشب لتدفئة نفسها ، بزغت في أذهانها فكرة جديدة ، لماذا لا يتخلون من المكتبات ملابسا ؟ ونظمت سوق وهمية للملابس المستعملة . وصنعت المعاطف والجاكيتات والأحذية والبنطلونات من جلود الغنم والعجول . وإذا بالمكتبات المزهوة تختال على ظهور السيدات العجائز وتغطف الأطفال في مهادهم ، وفي هذه المرة بدلا من أن تتحول الكتب إلى رماد متحت الدفء للناس .

وهالت الفاجعة أحد الرسميين الدائميين من أصل ايسلندي هو آرني ماجنسن Magnusson فأصل بالملك طالبا منه السماح له بعثة لحماية الكتب ، وقضى عشر سنوات في الجزيرة زار خلالها كل منزل ، ونزع اشرطة الرق من على ظهور السكان وبعث بهذه الآثار الباقيات إلى كوينهاجن واتخذ الكتب بهذه الطريقة . طمعا اختفت بعض القطع وولى بعضها الآخر أو تلف ، وانجحت بعض الأشعار بواسطة العرق أو الاستعمال ، ولكن مجموعة آرني ماجنسن التي جمعت في كوينهاجن تنهض شاهدا على ما حدث .

وبعد سنوات قليلة وفى عام ١٧٢٨ ، إجتاح حريق مكتبة ماجنسن وتحول معظم الرق الى رماد ، وإن نجت بعض مخطوطات المكتبة من أسنة اللهب .

ويحكى لنا سيرج كوستر فى قصته "لغة الأرض" أن باعة الكتب فى إنجلترا يطلقون على الكتب الضخمة "شواهد القبور" ويتساءل "هل تعتبر المكتبات متاحفا ، أم أنها جبانات محاوراتنا ؟" . إنه لا يفرق بين الكتاب وبين الإنسان ، ويقول بالنسبة للمحارق الذى أشعلها النازيون "حيث تحرق الكتب فلا بد من أن يتبعها حرق الإنسان" .

مكتبات للغباء

لم تقاسى كل المكتبات الموت عنفا ، ولكن بعضها قد نفق نفوقا طبيعيا أو من خلال إهمال أمانتها لها .

لقد انصهرت العصور الوسطى فى إعادة نسخ المخطوطات الجميلة دونما معرفة بما ينسخ ، وإنا لنشك فى أن مخطوطات العصور الوسطى الرائعة قد تبقيا ناسخوها بها القراءة ، انها قتل مادة جيدة بأكثر منها مادة روحية . ولقد باع شارطان الكتب كى يوزع الصدقات على الفقراء .

إن جيشا من الرهبان فى مناسخ الأديرة قد أضنوا عيونهم فى الرق ، مع أنهم لم يهتموا البتة فى الواقع العملى بالنصوص التى كانوا يقومون على نسخها ، لقد كانوا ينشدون المعاناة والهلاك حتى كادوا أن يفتقدوا البصر تقريبا ، لقد اعتبروا نسخ مخطوطة ما نوعا من الكفارة وأنهم سينالون رحمة السماء لقاء ألامهم . وإذا ارتكبوا خطأ ما ، فهم لا يتحلبون لتعويضه النص وإنما لزيادة أيامهم التى سوف يقضونها فى المطهر ، كانوا يجررون حسابات مضنية كى يعرفوا عدد الصفحات أو الرسائل التى سينسخونها حتى تنقلص عقوبتهم بضع ملايين من السنين . كان عملهم عقيما لا يشوق إلى حد أنهم اخترعوا شيطانا صغيرا «العفريت تيتيفيلوس» الذى تخصص فى إثارة رغباتهم ومن ثم يخطئون . وهكذا يمكنهم أن يلقوا بتبعة خطاياهم على هذا الشيطان الخبيث .

لقد كانت الكتب كنزا ثمينا حتى أصبح من العادة حبسها ، فكانت تربط بسلاسل حديدية ثقيلة ، وإنا لنسمع عما يسمى بالكتب المسلسلة (Libricatenati) . وقضلا عن هذا فقد كانت الكتب ترتب فى المكتبات وتظهرها إلى الحائط ، وهو ما يظهرنا على حالتها السيئة وعلى قلة العناية بتجليدها ، وفى القرن السابع عشر حدثت ثورة صغيرة : بأن رتبته الكتب وتظهرها ظاهرة ظهورا كاملا وحرفا صفحاتها فى مواجهة الحائط على غرار ما تصنع حتى الآن .

لقد كانت هناك غزارة فى أعداد الرهبان فى الغرب ، ولكنهم كانوا غاية فى الغرابة ، فلم يكونوا يقيمون وزنا كبيرا للثقافة ، وفى القرن الثالث عشر كان رهبان مورباخ لا

كتب بين اللهب

يعرفون القراءة . وبعد فترة قصيرة عندما زار بوكاشيو مكتبة مونت كازينو روع بهذا الاستهتار ولم يتمالك أن يلرب الدموع.

وفي القرن الثالث تفجع الكاردينال ممبرت دي رومانس على هذا الموقف قائلاً «بالنسبة لعظام القديسين وآثارهم ، تحفظ ونصان بهالغ التوقير في الحرير ثم في مُكَلَّف من الذهب أو الفضة، وإنه لمن المستقيح المكره أن ترى الكتب التي تحترق على قدر كبير القداسة وهي لا تلقى إلا تسطاً ضئيلاً من الرعاية»

وفي عام ١٦٦٢ أرادت هيئة محكمة فيينا إحياء مكتبة القصر الذي تشغله، فانتقلوا إلى هامبورج للبحث عن مؤرخ مستنير هو بيتر لامباخ وقد أسماه الكُتُبِي، ووصل لامباخ إلى فيينا، ولم يدخل مكتبة في الواقع وإنما طبقات من الغبار ترقد الأعمال أسفلها. وكان عليه أن يعمل لمدة عام كامل لاتقاذ الكتب.

ومنذ سنوات عشر قضيت بضع أيام في إحدى مكتبات البلديات بإحدى القرى في شمال البرازيل لبحث كنت أقوم به عن الغابات في الشمال الشرقي، وقد دخلت منطقة الكتب الراقدة بصحبة أمريكي من طلاب العلم الشباب وبصحبة الأمناء اللامبالين . وبالرغم من شباب الطالب فقد بدأ لي عجزاً وحزناً كالمبنى والكتب المغيرة التي كان يستشيرها .

واحضروا لي بعض الكتب وجاهدت النفس لكي أقرأ منها قدر ما استطع في ضوء خافت معتم وبالرغم من رائحة العفن التي كانت تفوح في أرجاء القاعة الكبيرة، كان هناك صوت ضعيف عرفت فيه أصوات الحشرات وهي تقرض أغلفة الكتب أو الأوراق الراقدة على الرفوف، لعله كان النمل الأبيض أو النمل العادي أو الخنافس أو شيء آخر لا أعرفه يصنع نفس ما أصنع أنا والشباب الهرم، لقد كانوا أيضاً يستشيرون الكتب، ويطمسونها في بطء وفقاً لخطة مدروسة . وفي بعض الأحيان كان المجلد الذي يضعه الأمين على المنضدة قد اهترأ نصفه، وعندما كنت افتحه كانت سحب التراب تتصاعد من صفحاته ، ولم أتكن من فك طلاس هذه الرسائل المضنية التي شكلت عبر القرون هذه الصفحات المهمة.

مكتبة إجواكو Iguacu الوهمية

اعتقد أن هذه القصة قد قيلت لي وإن لم أكن متأكداً . فعند بضع سنين خلت كان يعيش في البرازيل رجل متضلع في الأدب، في إجواكو بالقرب من مساقط مياه فسيحة وجسيلة كشالات نياجرا، وكان هذا الرجل قد قرأ كافة ما وقع تحت يده من كتب أسكنه جمعها .

كان الكاتب الفرنسي إم. بي M.B من الكتاب الأثيرين لديه، فكان يقتنى كافة

أعماله مجلدة تجليدا فاخرا ومصفوفة فى خزينة بغرفة معيشته. ولما كان إم.بى كاتبها وغير الانتاج فقد كانت مجموعته تنمو فى سرعة مذهلة، فقد كانت خزانة الكتب تتلقى مجلدين كل عام، وثلاثة فى بعضها عندما يكون الحصاد غزيرا.

ومن سوء الحظ فإن كبار المقتنين كثيرا ما يكونون مخبولين. لقد صنع إم.بى كل ما فى وسعه للكتابة بأوج سرعته، مواصلا الليل بالنهار ولكن دون جدوى، وتأخر بذلك كثيرا عن رجل إجواكو، الذى نحل وذوى على سفح الشلالات بعدما افتقر لزياده الروحى، وصارت حياته موحشة مملّة. لقد أخذ يرقب الهريد القادم من فرنسا ولكن لا شىء من إم.بى، وأخذ يذرع مكتبته جيئة وذهابا، كان عليه أن يواجه ما هو واضح الآن كل الواضح من أن إم.بى قد أصبح شيئا نادرا.

كان عليه حينئذ أن يتخذ قرارا، فمادام إم.بى. قد صار كسولا فلا بد أن يصنع هو شيئا. لقد اشترى جملة من الكتب بعض الصحائف ووضع لها ما يشبه عناوين كتب إم.بى. وجلدتها، وسلم فى شىء من الحزن بأن هذه الكتب لم يكتبها بعد إم.بى. ولكنه قال لنفسه «ومن يدرى، فقد يحدث مالا يتوقعه أحد» وأن كل ما عليه أن يستعين بشىء من الصبر.

ودبت الحياة مرة أخرى فى مكتبة إجواكو Iguaco واكتظت، وأخذت الكتب الواردة من إم.بى. تتضاعف. لقد كانت معجزة، لها هى تتسلق الحوائط وتقرؤا كل أرجاء المنزل.

أن النظام الذى ابتكره هذا الرجل الذى يقتله الحرمان كان بسيطا لا تكلف فيه، وإنما وواعدا بالمستقبل، وكانت مزايها عديدة، فهو يلمس حاجة عقل نهم لا يشبع، وهو يقتصد فى جهد الكاتب الذى لم يعد قادرا على قضاء اللهاى الطويلة بلا نوم على مكتبه لى يزيد إنتاجه.

وهى تشى أيضا بدرس آخر سبق أن عرجنا عليه عندما تكلمنا عن وفاة تولستوى وعن كتابات يسوع. دع إم.بى. يناضل ما وسعه التضال فلن يستطيع أبدا أن يكتب أعماله كاملة. إنها موجودة دائما فى طبيعة واحدة.. هناك فى غرفة معيشة رجل إجواكو الهذيانى- إننا لن نعرف قط شيئا عن هذه الأعمال الكاملة اللهم إلا ذاك الجزء السطحي، الظاهر الخادع.. الجزء الذى يشمل الأعمال التى كتبها إم.بى. فعلا فى هذه المكتبة المتخيلة التى سيظل دوما يفتقر إليها.. المكتبة التى أقامها فى دنيا الأوهام رجل غريب طمىء شديد الحساس من إجواكو، ولا يعرف الكاتب نفسه بأنه قد كتبها.

نواحي الدراسة الأكاديمية والمكتبة فى الإسكندرية البطلمية

بقلم : مصطفى العبادى
MOSTAFA EL-ABBADI

فى مقطوعة من ورق البردى نجد عبارة من كوميدىا أتيكىة من القرن الثالث ق.م. -
الفونيسيد- تأليف إستراپو- وفيها يتمثل الطباخ وهو يستخدم كلمات قديمة هوميرية
للتعبير عن أمور الحياة اليومية، ويضطر سيد- ناقد الصبر- إلى "البحث فى كتب
فيلبتاس عن معانيها" (١) وهذه إشارة ساخرة للاهواء الجديدة فى البحث الذى ابتدعه
الدارس فيلباس فى الدراسات اللغوية وأدخله فى الإسكندرية فى وقت مبكر فى القرن
الثالث ق.م. وقد مدت هذه الحركة الجديدة جذورها فى الاسكندرية، وقام على صيانتها
ورعايتها صف متميز من الدارسين أعضاء "الموزيون". وسرعان ما عبرت نتائج بحثهم إلى
الشواطيء الأخرى من البحر الأبيض المتوسط. وهكذا نجد لدينا رد الفعل المبرر-
والأقرب إلى الحسد والغيرة- للشاعر تيمون الفليوسي والمقيم فى بللا فى مقدونيا

المترجم : د . عمر مكوى

نواحي الدراسة

والذي كان بصفته ممثلاً لموقف أكثر تحفظاً - يرفض التطورات الثقافية "العصرية" ولا يتكفى بمهاجمة الفلاسفة الروائيين والأبيقوريين المعاصرين، بل أيضاً الدارسين في الموزيون السكندري فيقول: "الكثيرون في مصر الآهلة بالسكان يتعيشون من وظائف كتبة ونساج على ورق البردي، ولا يكفون عن التشاجر في قفص الطيور ذاك المسمى بمعيد عرائس الشعر أو الموزيون"^(٢)

وهاتان عبارتان الورد ذكرهما آنفاً هما مجرد عينة ممثلة لنوع شائع من الكتابة، لعل أشهرها تلك الصورة الهزلية المضحكة لسقراط في مسرحية "السحب" لاريستوفان. هذا الطراز من الكتابة بما فيه من هجاء خبيث جارح وانتقاد لاذع يحز في النفس إنما يعكس الدهشة الساذجة بل السخطة الشائعة في ذلك الوقت على التطورات الجديدة التي كانت تحدث في الأفكار، وأيضاً على الخطوط الكبرى التي خطاها العلم. حقا إنه كنتيجة لفتوحات الإسكندر الأكبر وماتلاها من تقسيم إمبراطوريته مع حركة الهجرة الضخمة للشعوب الناطقة باليونانية إلى الممالك الهلنستية الجديدة، نشأت وفت مراكز حديثة للعلم في العواصم الجديدة وفي مدن أخرى غير الإسكندرية مثل أنطاكية - على - الأيوناتس وبرجاموم وطرسوس وغيرها بالإضافة إلى ماكان معروفاً من المراكز قبل الإسكندرية مثل: أثينا وروفس وكوس وكارثوم وسيراكوسة وسيرين وغيرها. والذي حدث أن الإسكندرية سرعان ما تفوقت عليها جميعاً، والسبب الرئيسي وراء هذا التفوق للدراسة الأكاديمية السكندرية إنما يرجع إلى أن بطليموس الأول وضع الأساس المزدوج للموزيون والمكتبة. وقد جاء الإلهام والوحي من نموذج الرواق المشائي لأرسطو الذي كان لديه - كما تثبت بأسانيد جيدة - أكبر مكتبة خاصة عرفتها اليونان^(٣). ومن الواضح أن المعالجة التاريخية لدراسات أرسطو المتنوعة لم يكن من المستطاع إهمالها بدون وجود مكتبة جيدة يعتمد عليها. وبالتالي ليس من المستغرب أن تلميذاً سابقاً من تلاميذ أرسطو وهو ديمتريوس الفاليريوني يكون القوة الدافعة وراء المؤسسة السكندرية الجديدة

وهكذا وضع الأساس الصحيح للدراسة الأكاديمية العلمية في الإسكندرية بإقامة المكتبة الملكية والموزيون كمركز للبحث أما البحث عن المعرفة والعلم فنشأ قديماً قدم الإنسان نفسه، والحق يقال أن أعمالاً عظيمة كانت قد أُنجزت فعلاً في اليونان الكلاسيكية وفي بلدان الشرق الأدنى القديمة ولكن الناحية الفريدة للتجربة السكندرية كانت هي الموقف الذي وقفه الدارسون فيها من تراثهم القديم. فقد اعتبروه جديراً بالحفاظ

عليه ودراسته وأنه ذوقية خالدة، وتلك مآثره منحها القديما أنفسهم تقديرهم التام (مثل فثروقيوس في دى أرشكتورا، مقدمة الكتاب الثامن). وفي محاولتهم لتحقيق هذا الهدف كانت عملية تجميع الكتب خطوة أولية. ولكن لكي يجعلوا من هذا الكم من الكتب شيئا يمكن التعامل معه وتكون الاستفادة منه أمرا عمليا للدارسين، كان لابد من وضع كاتالوج أو قائمة. وقد نسبت هذه المهمة عادة إلى كالليماخوس المجرى الشاعر العظيم حامل إكليل الغار والامتياز في عهد بطليموس فيلادلفوس وبشهادة ودليل عبارة وردت في كتابات مؤلف هيرنطى يدعى تزدزيس^(٤). والعبارة تعطينا تفاصيل عدد الكتب الموجودة في مكتبة الإسكندرية "لاكتب اليونان فقط بل الكتب من كل أمة أخرى بما في ذلك كتب اليهود. وبعد ذلك تضيف أن كالليماخوس قام بتأليف الـهيناكس (أى جداول أو قوائم) للكتب وتشير هذه العبارة بوضوح إلى كاتالوج أو قائمة بالمعنى المعروف لقوائم الكتب. وعلى أية حال هناك كاتب أقدم سجلنا من مثل هذا الافتراض. فلأند من وجود قائمة جرد للكتب من قبل ذلك، والمرء لا يمكن أن يتوقع من إدارة بطليموس الثانى المتطورة أن تعجز عن تزويد المكتبة بنظام التسجيل اللازم. ومع التراكم السريع للكتب والتسجيل السريع لها ربما كان عمل قائمة جرد فقط للكتب مسيها في التحريق والارتباك، فإن ماكانوا يحتاجون إليه هو شيء غير ذلك وأكثر من ذلك: دليل تفويحي مضبوط لمحتويات المكتبة في كل ميدان من ميادين المعرفة كل على حدة والقيام بهذا المجهود الجبار يحتاج إلى دارس يتمتع بمعرفة موسوعية، وقد وقع الاختيار على كالليماخوس الذى أخرج الـهيناكس. وتميزا لهذا المفهوم وردت على لسان سويداس عبارة تقول: "قام كالليماخوس بتأليف ووضع جداول للشخصيات البارزة في كل ميدان من ميادين المعرفة والعلم، ولكل ماكتبه وجاء ذلك فى مائة وعشرين كتابا"^(٥) وهكذا جاءت الـهيناكس مسحا شاملا للمؤلفين والكتاب الذين حكم كالليماخوس بأنهم بارزون ميزتهم أعمالهم كلا فى مجال تخصصه. وقد تم ترتيب المؤلفين فى كل مجال، بحسب الحروف الأبجدية، مصحوبا بترجمة قصيرة لهم وتبذة عن كتاباتهم،^(٦) وبالرغم من أن الـهيناكس لم يقدر لها البقاء ولم تتوفر لنا الاقطوعات عرضية من المراجع تشير إلى أنها وجدت ذات يوم، إلا أننا نعتبر محفوظين لوصول نظيرها العربى: الفهرست لأبن النديم - إلى أيدينا سليما وكاملا.

أقبل الكثيرون من التلاميذ والدارسين الشبان على الاسكندرية تجتنبهم بما فيها من

نواحي الدراسة

إمكانات لا حدود لها من أجل التنقيب في ثرواتها التي لم يسبق لها مثيل من الكتب. وبالرغم من أن عمل الأجيال التالية من الدارسين في الإسكندرية وفي المراكز الهيلينية الأخرى للعلم، كان واقعاً في الغالب تحت تأثير مدارس اليونان الفلسفية الكبرى: أكاديمية أفلاطون، ومثالية أرسطو، ورواقية زينو، إلا أن نمو العلم السكندري كشف عن شخصية مستقلة مرموقة. فبينما كان الاتجاه في الفلسفة نحو إرساء قواعد عامة أو قوانين كونية كان الاهتمام الأول للدارسين السكندريين هو دراسة المفهوم الصحيح لكل موضوع تحت البحث بدون أن يكون لذلك علاقة بما إذا كانت هذه الدراسة ستؤدي إلى قاعدة عامة أم لا. ويمكن بيان مثال واضح على هذا الفرق وهو مجال النقد الأدبي، وتعتبر جهود أرسطو بالطبع فريدة في هذا الميدان، ولكتابته في الشعر قيمته الباقية حتى الآن فبعد عرض شامل وعميق للتراث الإغريقي الأدبي وضع أرسطو استنتاجاته كقواعد ضرورية للحكم على مختلف أشكال الأدب: الملحمة والمأساة والمهابة.

ومع ذلك فقد كانت طريقتهم وفهمهم في الاسكندرية مختلفين جداً. كان اهتمامهم المباشر هو الاحتفاظ بالمفهوم الصحيح للأعمال المكتوبة في العصور الماضية. كان ذلك نظاماً جديداً في الدراسة والبحث، وقد انتهى إلى ما يسمى بالنقد النصي. كان وجود عدد مختلف من النسخ في المكتبة لنفس الكتاب والمؤلف يواجه الدارسين بمشكلة اتخاذ قرار لاختيار أي من هذه النصوص يقرأ القراءة الصحيحة. وقد استلزمت هذه العملية بحثاً مستفيضاً لآقى لغة الشاعر وأسلوبه فقط ولكن أيضاً في تاريخ وثقافة المرحلة التي كتب فيها النص. وهناك نموذج توضيحي في هذا الصدد: الخلاف الذي نشب بين اثنين من الدارسين البارزين لهوميروس هما: زينوداوس الأفسوسي وأريستارخوس، وكلاهما صاحب لقب رئيس مكتبة. وتدور نقطة خلافهما حول القراءة الصحيحة لكلمة واحدة في القصيدة الشهيرة: الإلياذة. فالشاعر يبدأ القصيدة بالتهال إلى الآلهة لتفويض عليه بالإلهام والعون ويقول: فلتغنى أيتها الإلهة، غضب أخيل بن بيليوس، ذلك الغضب المدمر الذي جلب أحزاناً لا حصر لها على الأخيانيين، وأرسل نفوساً شجاعة كثيرة من المعارين إلى هاديس، وجعلوا من أنفسهم غنائم للكلاب، وكل أصناف الطير.

والكلمة المختلف عليها كانت الكلمة اليونانية المقابلة لكلمة "كل"، وهي كلمة "باسي"^(١). وفي مكانها قرأ زينودوتوس كلمة أخرى هي "داتيا" ومعناها طعام. وهكذا ينبغي أن تكون ترجمة العبارة الأخرى كالآتي: غنمة للكلاب وطعاماً للطيور. ولم تكن

قراءة "دايتا" - طعام- مجرد ظن وتخمين من جانب زينودوتوس لأنه كان يشك في صحة الجملة (السطور من ٤-٥). ولأن يثبت لنا بالدليل أن قراءته استندت الى عاملين اثنين: الأول أن كلمة "دايتا" كلمة هوميرية، ونجدها في تعبير "دايتوس إيزيس" (٧) الذي ترجمه زينودوتوس بكلمتى دايتوس أجاتيس= طعام جيد (A) والثانى فى الطابق النادر بين التراجيدين الأتيكيين الثلاثة وهم يرددون ويحاكون التعبير الهوميرى (٩) فلايد أنهم أستخدموا فى أثينا فى القرن الخامس ق.م. نصا يحمل كلمة "داتيا" وليس "باسى" كما ورد فى النص الشائع. هكذا كانت كلمة "داتيا" هى التى أخذ بها زينودوتوس فى نسخته.

وعلى أية حال، وبعد قرن من الزمان، يجىء أريستارخوس، وهو أيضا رئيس مكتبة، كما أنه دارس هوميرى على أعلى درجة من الكفاءة، ويعرض كل الدراسات الهوميرية التى سبقته للنقد الدقيق المتحمن، فيعثر على غلطة ليست فى القراءة التى تبناها وأخذ بها زينودوتوس فقط ولكن أيضا فى شرح وتفسير التعبير الهوميرى "دايتوس إيزيس"، وأسس نقده على التاريخ الاجتماعى القديم وعلى علم الصرف والاشتقاق. قال إن المعنى الحقيقى لكلمة رايس ينحى أن يكون "أكلة مقسمة على أجزاء متساوية"، وأضاف قائلا إن الناس المتحذنين على العكس من الهمج البدائيين يحرصون على أن تكون وجباتهم وأكلاتهم مقسمة عليهم بالتساوى. واستطرد مختتما كلامه أنه حتى الاسم رايس نفسه المشتق من مصدر الفعل يشير إلى عملية "توزيع" صريح وبالتالي لايمكن استخدامه فى وصف غير المتحذنين أو لوصف الحيوانات (١٠).

ونذكرنا هذه المناقشات بمنهج أرسطو الاجتماعى التاريخي مع فارق أن أريستارخوس لم يهدف الى تكوين نظرية عامة فى الأدب، ولكن كان همه الأكبر أن يضع الأساس لنص هوميرى صحيح وشرح صحيح للنص.

وهناك واحد من أهم الدارسين المرموقين من الجيل السابق فى القرن الثالث ق.م هو إراتوستينيس السيريني. وهو الآخر كان يحتل المنصب البارز منصب رئيس مكتبة، وفى خلال توليه هذا المنصب فى ظل بطليموس الثالث ضمنت مكتبة الاسكندرية حيازتها

نواحي الدراسة

للنسخة الأثينية الرسمية لأعمال التراجيدين الثلاثة، ولكنه حصل على شهرته الخالدة من خلال إنجازاته في عدة ميادين مختلفة من الدراسة والعلم. والحق أن تنوع قدراته وتعدد جوانب ثقافته تذكرونا بالكتاب والمؤلفين الاتساعيين العظام في عصر النهضة الأوروبية، كان نشاطه الذهني يضم تحت جناحه الشعر والفلسفة والنقد الأدبي والجغرافيا والفلك والرياضيات والتقويم العلمي وغير ذلك. وكان لهذا السبب يفضل أن يسمى عالما في اللغويات (فيلو لوجوس) لعالما دارجا في النحو والصرف (جراماتيكون) (١١) . وعالم اللغويات يطلق على الأشخاص الذين لديهم إلمام بفروع مختلفة من المعرفة، وبالنسبة لموضوعنا على أية حال، فإن عمله يبين لنا كيف أحسن استخدام المكتبة الاستخدام الصحيح واستفاد كل الافادة منها ومن الأدوات الجديدة التي وضعت تحت تصرفه في الموزيون. ولابد أن تكون البيناكس التي أعدها كالليماخوس قد برهنت له على أنها نعم الدليل في مساعدته على تحصيل معرفة الموسوعية. وكانت أعظم إنجازاته على الإطلاق في مجال الجغرافيا لا في محاولته غير المسبوقة لقياس قطر الأرض فقط ولكن أيضا لأنه حاول- في كتابه: عن قياسات الأرض- تحديد مسافات المواقع بين أحدها والآخر وأيضاً تحديد خطوط طولها وعرضها.

وفي مؤلفه الرئيسي: جيوغرافيكاً يظهر لنا مدى معرفته بالتاريخ السابق لعلم الجغرافيا بأكمله . ولما كانت كتاباته لم تعش لتصل إلينا فمن حسن الحظ حقاً أن أسترابو نقل عن ايراتوستينيس بفزارة. وأسترابو يرجع إليه الفضل من بين القدماء لأنه ترك لنا تقريراً عن الفائدة التي استفادها من المكتبة في عمله، وبالنسبة للمسافات بين المواقع لأماكن معينة يقول: ولم العجب، واراتوستينيس يعتبر هذه المسائل كلها أشياء مقررة فعلاً بشهادة الناس الذين كانوا موجودين في المنطقة، ولأنه قرأ العديد من الرسائل التي كان مزوداً بها بوفرة وسخاء مادامت لديه مكتبة ضخمة بالحجم الذي وصفها به هيبارخوس (١٢). ومن المحتج أن ترى كيف أن هذا الرجل العالم لديه موقف مستقل من النقد الأدبي. ففي معالجته لهوميروس وللشعر بصفة عامة قرر "إن هدف الشعر ليس التعليم ولكن أن يمنح السرور (١٣) مثل هذا التقرير يصطدم بالفرض السائد في أيامه حول هوميروس "الذي تعلم منه وأخذ عنه كل الناس منذ البداية" (١٤). ولم تتلام عبارته مع موقف خصوم هوميروس الذين يحبطون من شأنه (١٥)، لأن

إراتوستثنيس قصد بها إضفاء قيمة واقعية وفنية على هوميروس وعلى الشعر كله. ولم تمر طريقته النقدية دون أن تلفت الأنظار ، ذلك أنه فى القرن الثانى ق.م جاء أرتستارخوس وأجاثارشيلس ليسيرا على هذا الدرب. والأخير أعاد إطلاق صيغة منها بقوله: إن كل شاعر عليه أن يهدف إلى الإمتاع وإدخال السرور أكثر من أن يهدف إلى الحقيقة (١٦) ومن ناحية أخرى يأتى استرابو فى نهاية القرن الأول ق.م بعد أن يورد عبارة إراتوستثنيس فيعمد فى الحال مناقضتها برأيه الخاص المستمد من الفرع الأكثر تحفظا من المذهب الرواقى.

ومما يثير الانتباه أيضا فى هذا العالم أنه بينما كان يرفض فلسفة أرسطو المشائية كان يقبل جوانب معينة من التعاليم الأفلاطونية والرواقية. وباعتباره أفلاطونيا كان إراتوستثنيس متفقاً مع نظرية أفلاطون فى اللذة والسرور، ولكن كانت حججه على أية حال تختلف تماما عن حجج أفلاطون، كانت حجج العالم الذى يرفض أن يسلم تسليما عرفيا بأفكار الشاعر الملحمى وأوصافه للأماكن والحقائق الجغرافية. وهو باعتباره رواقيا كان فى بعض الأحيان على شىء من الإلحاد. فقد اتهمه استرابو الرواقى المتشدد - بأنه لم يذكر زينو مؤسس المدرسة الرواقية، وإنما ذكر فقط تلميذه المنشق عليه أرسستون مؤسس فرع جديد من الرواقية فى أثينا (١٧). ولم يجتهد إراتوستثنيس - والحق معد - أخلاقيات زينو، ولكن اجتهدته رواقية أرسستون الأكثر علمية. وعلى هذا لم يكن من المستغرب أنه لم يكن مستعدا لافتراض وجود معان خفية أو مجازية فى هوميروس كما فعل معاصروه ومن سبقه من الرواقيين (١٨).

والناقد الأديب العظيم التالى (جراماتيكرس) كان هو أرسطوفان البيزنطى الذى نشأ فى مصر وتولى منصب رئيس مكتبة فى عهد بطليموس الرابع (٢٢١-٢٠٥ ق.م) طبقا لما أورده سويداس فى كتابه فيتا . وكانت معرفته الواقية والشاملة والدقيقة بالكتب فى المكتبة ظاهرة خارقة حقا. "فقد طالع كل كتاب فى المكتبة وكان يفعل ذلك بانتظام كل يوم وبحماسه طاغية" كما يحكى عنه قزوقبيوس . وكان فى استطاعته وهو

نواحي الدراسة

حكم في المناقشات المعقودة بين الشعراء أن يكتشف كل سطر مقتبس أو متحل، وإن كان مدسوسا داخل القصائد المختلفة المعروضة أمامه، وكان يمكنه أيضا تحديد العمل الأصلي المسروق منه. وعندما سأله الملك ذات مرة أن يثبت كلامه بالدليل، هكذا يستطرد فثيوفربوس قائلا: "كان أريستوفان يعتمد على ذاكرته فيستخرج العدد الكثير من لفائف اليردى (فوليوميثا) من دواليب وأرفف كتب معينة (أرماريا) ثم يقارن هذه بما ألقى من قصائد ويرغم مؤلفيها على الاعتراف بأنهم لصوص متحللون." (دى أرشتكتورا- الجزء السابع ٦-٧)

وكانت لجهوده الجبارة في حقل النقد الأدبي والدراسات المتعلقة به (اللغة- النقد النصي- المأثورات) الفضل الكبير لاقى وضع الدراسات الكلاسيكية على أسس سليمة فقط ولكن في أنها شكلت نموذجاً احتلوا الآخرون بدقة فيما بعد. فبردية الشاعر بنذار العظيمة- بايينس- تعد نموذجاً رائعاً للتكنيك المتنازع في التجديد الذي ابتدعه أراتوستينيس وحتى أخطاؤه حافظ عليها تابعوه بأمانة (٢٠). ولم يفتح بالاداء العظيم لمن سبقه من المبرزين وإنما قام- بمفرده- بعملية التنقيح والتهديب (ديمورثوزيس) لنصوص الشعر الملحمي والفنائي والدرامي في اليونان الكلاسيكية.

أما أريستوفان البيزنطي فلم يكن لديه ميل للفلسفة، ومع ذلك فهناك سستان تتسم بهما كتاباته تشكفان عن تأثير مباشر للمذهب المشائي الأرسطي، الأولى: في النقد الأدبي كان يطبق نظرية أرسطو القائلة بأن الدراما هي محاكاة للحياة؛ واستناداً إلى هذه النظرية كان إعجابه المفرط بالشاعر ميناندر الذي كان يضعه في الطليعة من جميع الشعراء - يأتي فقط بعد هوميروس (٢١). وفي قصيدة هزلية قصيرة يطرح هذا السؤال البلاغي: أيها الشاعر ميناندر، وأيتها الحياة، من منكما يحاكي الآخر؟ والسمة الثانية هي ماسمى الاعتراض (هيپوثيسيس) الذي قدم به إصداراته للتراجيديات والكوميديات. وللكلمة اليونانية هيپوثيسيس معان مختلفة، ففي دوائر المذهب المشائي

الأرسطى كانت تستخدم لوصف اطار الحطة أو الحكمة المسرحية (٢٣)، وهو المعنى الذى أخذ به كالليماخوس عندما كتب خطته أو افترضه لجداول البيناكس عن الشعراء الدراميين. ولكن أريستوفان البيزنطى كان هو الذى منح الافتراضى- الهيبوثيسيس- شكله النهائى فى مقدماته التى كتبها لكل مسرحية على حدة. وقد حفظت نماذج منها فى برديات عديدة ومخطوطات من العصور الوسطى (٢٤). واستخدام الافتراضى يعتبر بذلك نموذجاً ثانياً للعلاقة المتبادلة بين التقليد المشائى الأرسطى والدراسة العلمية السكندرية. ولما كانت الأعمال التربوية لأرسطو وتلاميذه وأيضاً جداول البيناكس لكالليماخوس قد ضاعت فإن من حسن حظنا أن قدراً كبيراً من المعلومات التى لا تقدر بثمن قد وصلت إلينا من خلال الهيبوثيسيس لأريستوفان.

وقام أريستوفان بمساهمة أخرى فى الدراسات الكلاسيكية بمؤلفه المعجم اللغوى الكبير- لكسيس- الذى اتسع مجاله ليشمل كل ميادين الأدب: النثر والشعر على السواء. وأول شيء يحتاج إليه العالم اللغوى نص يعتمد عليه يستند إلى افضل المخطوطات المتوفرة وفى هذا كان أريستوفان يتمتع بميزة على جميع من سبقوه لأن إصداراته ومصنفاته التى قام بها للشعراء اليونانيين من هوميروس الى ميناندر كانت تحت يده. وكان فى ذلك بالطبع منفعة متبادلة: فالبحث التفصيلي لعالم اللغة ومؤلف المعاجم، فى شكل ومعنى أية كلمة فى أى وقت معين، وفى لهجة معينة، ساعد المحرر والمصنف على الاختيار السليم بين القراءات المتفاوتة للمخطوطات الخاصة بنصه (٢٥).

وفيما يتعلق بالمنهج كان أهم قسم فى اللكسيس بعنوان "كلمات يفترض أنها غير معروفة للقدماء" وتلك حقيقة كشف عنها أول مرة آخر مخطوطات أثوس (٢٦). وفى ذلك المخطوط كانت أول مادة فى هذا القسم كلمة "ساناس" وشرحها "موروس" بمعنى الأحمق. ومعروف من اقتباس طويل من يوستاثيوس ان أريستوفان تعامل مع هذه الكلمة النادرة فى أشكالها واشتقاقاتها المختلفة وأيضاً فى معانيها المحتملة. ولكننا لم نستطع أن نرى كيف درس أريستوفان الكلمات فى سياقها التاريخى إلا بعد اكتشاف مخطوطة أثوس. وفيها تميزت طبعان من الكلمات: تلك التى كان يمتدق القدماء كانوا يستخدمونها (بالايوس) وتلك التى كان يعتقد أنها كانت مجهولة للقدماء أو الكلمات

نواحي الدراسة

الجديدة (كايثوتراي). ويحتمل أن المقصود بالقديما: المؤلفون الذين ظهروا قبل الإسكندرية. ويبدو أن الكلمات الجديدة كانت تشير إلى الكتاب والمؤلفين الهيلننيين. ومن المتع أن بردية القرن الثاني ق.م احتوت على اسم أريستوفان مرتبطا بتعليق على قصيدة للشاعر هيبوناكس من القرن السادس ق.م. ويثبت نص البردية أن كلمة "ساناس" بمعنى أحق كانت معروفة للقديما (٢٧).

وبالرغم من المتاعب المتزايدة دائما التي عانتها مصر البطلمية في القرن الثاني ق.م فقد حافظت على المستوى الرفيع للعلم والدرس واستمرت تجتذب الدارسين والعلماء البارزين. وفي أعقاب أريستوفان جاء أحد تلاميذه وهو أريستارخوس، وهو أصلا مواطن من ساموتريس، فأصبح أحد مواطني الاسكندرية حيث عاش في ظل بطليموس الرابع فيلوماتو (١٨٠ - ١٤٥ ق.م)، أوحسب العادة البطلمية عين معلما للأمرء الصغار في العائلة الملكية ورئيسا للمكتبة الملكية (٢٨)، وتقوم أحيته في الشهرة على امتيازه كمعلم عظيم وكعالم بارز، ويقرر سويديس أنه كمعلم كان عدد تلاميذه يبلغ الأربعين، وكعالم يقول عنه مستطردا: يقال إنه كتب ٨٠٠ كتاب في التعليقات فقط وهذا العدد الهائل من التعليقات قد غطى ولاشك معظم الكلاسيكات الأغريقية، شعرا ونثرا على السواء. ويمكننا أن نلاحظ أن أريستارخوس كان أول من كتب تعليقا على كتاب من كتاب النثر. ونموذج من تعليقه على هيرودوت الأول محفوظ لنا في بردية القرن الثالث الميلادي (٣٠).

وكانت أهم مساهماته في العلم، بلاشك، في ميدان الدراسات الهومييرية. وقد اكتسب عن جدارة لقب "الهومييريكوس" (٣١). وقد وصف بروغيري طريقته في شرح هوميروس احسن وصف بهبارة: "هوميروس يشرح هوميروس" (٣٢). وكان هدفه الأساسي أن يكتشف الأسلوب الهومييري، ولكي يشرح الكلمات والحقائق قام بجمع كل المترادفات والمتطابقات في الإلياذة والأوديسة معتبرا أن أية كلمة بدون مرادف أو مطابق "لم يذكرها إلا مرة واحدة". ولكنه عندما كان يصادف أي شيء غير ملائم وغير مطابق لأسلوب

ولغة هوميروس والحياة الهومييرية كان يصنفها بأنها تنتمي الى "الدائرة الهومييرية" كمنابر ومقابل للهومييرية الحقيقية. كان موقفه ككل أن يرى في هوميروس شاعرا خلقت واسع الخيال هدفه منح اللذة والسرور لا التعليم والتلقين فقط (٣٣). وهو في هذا يتبع آثار العالم والناقد الأصيل لقرن الثالث: إراتوستينس.

وبما لا نخرج عن الموضوع إذا ذكرنا هنا نقطة تحظى باهتمام عام، وهي أصل ومعنى كلمة "كلاسيك" كانت الإصدارات والمصنفات التي حررها أريستوفان مقتصرة على عدد معين من الشعراء. هل أن المراجع في "الكسيس" قلما كانت تذهب بعيدا عن مجموعة محدودة من الشعراء وكتاب النثر. ويمكن أن يقال مثل هذا عن تعليقات أريستارخوس. وليس هذا مصادفة فلابد أن يكون هناك عملية غريزة وفرز من نوع مالكل الكتابات الأدبية على حالتها وهي مختزنة في مكتبة الاسكندرية ومسجلة في البيبلاكس لكاليماكوس. كلاهما قد أدى دورا حاسما في هذه العملية ويشهد على ذلك كل من شيشرون وكوينتيليان؛ يكتب شيشرون لصاحبه أتيكوس خطابا يقول فيه: "أنا مثل أريستوفان بتفعية أرشيلوخوس، أطول خطابا لك هو أحسنها بالنسبة لي" (٣٤). أما عبارة كوينتيليان فأكثر صراحة ووضوحا إذا تقول: "إن أبولونيوس (روديوس) لا يظهر اسمه في "الأوردو" الذي وضعه النحويون لأن أريستارخوس وأريستوفان- نقاد الشعراء- لم يرضا إلى قرائنهما أي وأحدهما في زمنهما (٣٥). وهذه النصوص اللاتينية التي لم تعرف ولم تذكر فيها المصادر اليونانية تقرر بوضوح أن بعض المؤلفين استقبلوا ورحب بهم، وأن آخرين استبعدوا من "الأوردو" الذي وضعه وأقره نقاد الأدب. والميل الى اختيار أحسن الكتاب والمؤلفين هو ميل قديم جدا: وقد لاحظنا نحن بالفعل أن بيناكس كاليماكوس لم يكن مجرد قاتورة جرد لجميع كتب المكتبة، ولكنه كان مسحا شاملا مستفيضا بل تحليليا ونقديا أيضا للمؤلفين البارزين في كل فرع من فروع المعرفة. ولقد كان كاليماكوس هو الذي قرر اختيار أولئك المؤلفين البارزين" وكما تشير عبارات شيشرون وكوينتيليان قام كل من أريستوفان وأريستارخوس بعملية اختيار للكتاب من "الطبقة الأولى" (أوردو) التي استبعد من عدادها (نوميرو) حتى أبولونيوس روديوس نفسه.

والكلمة اليونانية المعبرة عن اختيار المؤلفين وتسجيل اسمائهم في القائمة المختارة

نواحي الدراسة

هي "إنكريتين" (٣٦)، وجمعها تسمح له أو يوافق على. وعلينا أن نتذكر أن هذه الكلمات سواء باليونانية أو باللاتينية مستمدة ومشتقة من اللغة الاجتماعية والسياسية والعسكرية. الفعل اليوناني "إنكريتين" استعمل مثلاً بمعنى "يسمح له كشخص منتخب بالانضمام إلى مجلس الشيوخ" (٣٧). بينما كلمة- كوتيليان اللاتينية- "أوردو" تعني طبقة اجتماعية أورتية عسكرية. ولكن شيشرون هو الذي استعمل كلمة أخرى "كلاسيك" (٣٨) التي كانت أيضاً مستعملة للتعبير عن التقسيم الاجتماعي للشعب الروماني وبالتالي أصبحت العادة الرومانية أن يطلق على أولئك المؤلفين المختارين وصف أو كلمة "كلاسيكي" التي تعني عند الرومان أعضاء في "الطبقة الأولى" وقد أثبتت هذه الكلمة جدارتها بالانتشار والذبح وأخذ بها فيما بعد دارسو وعلماء عصر النهضة الأوروبية. ومن هنا جاء استعمالنا لكلمة "كلاسيك"

وهؤلاء المؤلفون "الكلاسيكي" قام بالتعليق عليهم النحويون من أمثال أريستارخوس، ونسخت كتاباتهم، أو على الأقل عدد كبير منها، مراراً وتكراراً لكي تطالع وتنشد في المدارس بواسطة المتعلمين وهكذا تحققت نجاة "الكلاسيكي" إلى عالم الخلود والبقاء، في حين ترك الآخرون للفناء والنسيان.

حاولنا حتى الآن شرح وتوضيح عمل عدد من الدارسين في ميدان النقد النصي الذي كان يعتبر بصفة عامة ابتكار سكندرياً تختص به الاسكندرية. كما تمت أيضاً في الاسكندرية مساهمات أساسية أخرى نحو تقدم وإزدهار مختلف العلوم. وأشارتنا المختصرة إلى إيراتومشينس- فيما سبق- دليل على تنوع الأنشطة والدراسة الأكاديمية في الاسكندرية. وليس هذا هو المقام المناسب لتقديم مسح شامل لهذه الأنشطة وإنما أحب فقط أن أضيف ملاحظة موجزة على تطور معين حدث في دراسة الطب التي كانت أيضاً

من المعالم المميزة للمدينة.

وما كان من مزايا الاسكندرية التي تفوقت بها على غيرها من مراكز الدراسة والبحث، وخاصة في مجال تعليم الطب، أن الرعاية البطلمية التي حظيت بها كانت تشجع اتجاها أكاديمياً أكثر نقاء؛ وفي العالم الأغريقي قبل الاسكندرية كان جميع أعضاء المهنة الطبية ينتمون الى فرع واحد من العلم أدى الى تقليد واحد أرسى قواعده أبوقراط. وكان يطلق عليهم بصفة عامة لقب "اسكليبيادي" بمعنى أهم الالهة الروماني للطبيب القديم آسكليبيوس المؤسس اللاهوتي لفن العلاج، ونلاحظ أن هذه التسمية العامة تختفي في العصر الهلنستي. ولكن بتأثير حركة البحوث الجديدة في الاسكندرية والعاصمة المنافسة لها انطاكية على أوروكتس، ظهرت الى الوجود عدة مدارس في الطب أريستو طبية. وكان أساتذة "الطب الجديد" على رأسهم اثنتان: إراز ستراتوس وهيروفيلوس. وبالرغم من أن علاقة اراز ستراتوس بالاسكندرية يمكن أن تكون محل جدل (٣٩). فليس ثمة شك في أن هيروفيلوس الخلقوني كانت له مدرسته الطبية أويته الطبي (أوكيا) في الاسكندرية. وكان تلاميذه المرتبطون به يوصفون بأنهم من بيت هيروفيلوس، في حين سمي أتباعهم الذين جاؤا بعد ذلك بالهيروفيليين، كما أطلقت والحق يقال أسماء والقبائل على أتباع اراز ستراتوس (٤٠). ويبدو أن بعض تلاميذ هيروفيلوس قد أسسوا مدرستهم المستقلة الخاصة بهم. وكان أحدهم كالليماخوس الطبيب الذي ذكرت مدرسته على لسان بوليبيوس في القرن الثاني ق.م وطبقا لرواية بوليبيوس كانت مهنة الطب في الاسكندرية في أيامه تحت سيطرة مدرستين طبيتين: مدرسة الهروفيليين ومدرسة الكالليماخيين (٤١).

ثم قامت مدرسة منافسة أكثر شهرة وأدعى الى الاهتمام على يد فيليتيوس الكوسي، وهو تلميذ آخر من تلاميذ هيروفيلوس؛ كانت تلك هي المدرسة التجريبية في الطب، وهي التي بدأت حركة إنشقاق على الهيروفيليين (٤٢). وكان سارابيون الذي تلاه مباشرة مواطننا من الاسكندرية قد أدى دوراً كبيراً في تطوير المدرسة مما جعل سلسوس يعتبره مؤسساً لها (٤٣). وتناظر مدرستى التجريبيين مع الهروفيليين كان بارزاً، ذلك أنه

نواحي الدراسة

بينما كانت الأخيرة توجه جهدها الأكبر في دراسة التشريع والتفسيرولوجيا كان اهتمام التجريبيين الرئيسى في مجال العلاج والدوائيات، وبعبارة أخرى أهتموا التشريع والتفسيرولوجيا وزعموا أن أى مرض من الأمراض يجب أن يعالج أولا بالتجربة. وفى هذا طوروا مذهبهم الطبى الخاص القائم على التجربة أو الخبرة (باييرا) أو التعرف مباشرة على ظروف وملازمات كل حالة على حدة وأيضاً على العلاجات السابقة التى استخدمت وجرت فى كل حالة بمفردها (تاريخ الحالة أو هستوريا) (٤٤). وقد تم عبور الهوة بين هاتين المدرستين فى القرن الأخير قبل الميلاد على يد هيرقليدس التارنتومى أهم طبيب تجريبي فى تاريخ المدرسة كده. وهو فى الواقع يجمع بين أفضل ما فى المدرستين: كان يمارس تشريح جسم الإنسان، وكان أيضاً يطور الأساليب الجراحية، وفى الوقت نفسه يحافظ على المنهج التجريبي فى العلاج الخاص بمدرسته (٤٥)، ومن بين كتبه المعروفة كتابه فى العقاقير ورسالته فى الغذائيات وتاريخ للمدرسة التجريبية. وإذا كنا نأسف على عدم وصول هذه المؤلفات إلينا إلا فى مقطوعات متناثرة فإننا نسعد بكتاب وضع فيما بعد باليونانية عن المدرسة التجريبية من تأليف جالينوس لم يصل إلينا باليونانية إلا فى قطع ممزقة، ولكنه لحسن الحظ وصل إلينا أيدينا بأمان كاملاً فى ترجمة عربية (٤٦). وكان تعليم مهنة الطب نوعاً من التلمذة. وتحتوى إحدى برديات أواخر القرن الثالث ق.م على عقد تلمذة أو تمرين، وفيه شخص يدعى سوسيقراطيس يرشح فيلون ابنه أورفا عبده العتيق إلى طبيب يدعى ثيودوتوس لمدة ست سنوات يتعلم خلالها فن العلاج نظير أتعاب معينة (٤٧). وواضح أن ثيودوتوس كان طبيباً عنده "بيت" (أوكيا) بمعنى أنه كانت لديه عيادة طبية للتدريب والممارسة، وكان يقم فيها ويدرب تلاميذه فيها أيضاً. ومن الممتع هنا أيضاً أن مدة التدريب المقررة كانت ست سنوات. ولكننا نأسف أن البردية لاتعطينا تفاصيل أكثر عن محتويات المقرر الدراسى ونظام الامتحانات. ولكن من الواضح أن الطب كان يعتبر حرفة من الحرف (تكنى)، وكان من المعتاد فى عقود التعليم والتمرين على مختلف الحرف، أن يذكر فيها شرط يحدد كيفية اختيار الشخص تحت التمرين فى نهاية مدة تمرينه من أجل ضبط "المؤهل"

التعليمى الذى حصل عليه. وتذكر المقطوعة البردية إضافة إلى ذلك أن تعليم فن العلاج يعنى تعليم الطبيب العام أو الممارس العام بالمعنى العصرى المعروف- فهل لنا أن نفهم من ذلك أن التخصص كان يستلزم حضور مقرر أكثر تقدماً يبدأ بعد الانتهاء من المقرر العام فى فن العلاج، يخبرنا هيرودوت (٤٨) أن التخصص الطبى كان على درجة عالية من التطور والنمو فى مصر الفرعونية، ويقول بأنه كان هناك أطباء اختصاصيون فى العيون وفى الرأس وفى الأسنان وفى المعدة، بل فيما يسميه هو "الأمراض الخفية" التى ربما كان يعنى بها اضطرابات الجهاز العصبى وكان الإحصائى المصرى القديم يتمتع بمركز اجتماعى رفيع ومضمون مادياً. وتلقى مقطوعة بردى من القرن الثانى ق.م بعض الضوء على التعليم الطبى المتخصص فى الاسكندرية. وهى عبارة عن خطاب من امرأة إلى رجل (ربما كان زوجها) يضى كما يلي؛ "أفهم أنك درست اللغة المصرية وأهنتك وأهنتى نفسى لأنك الآن سوف تتوجه إلى المدينة (الاسكندرية) لتعلم التلاميذ فى العيادة التعليمية للاخصائين فى الطب الباطنى واستخدام الحفنة الشرجية) التى يملكها فالو الطبيب، وسوف يتوفر لك بذلك معاش ينفعك فى سترك الكبيرة" (٤٩). تطرح علينا هذه البردية صورة وصفية باللغة الاثارة والمتعة بالاضافة الى ما ذكرنا سابقا عن "بيوت التعليم" التى كان يملكها الأطباء اليونانيون محمد أمامنا طبيباً مصرياً متخصصاً فى أمراض البطن "واستخدام الحفنة الشرجية" هو الطبيب فالو الذى يملك مؤسسته الخاصة لتعليم مهنة الطب فى الاسكندرية. وكانت اللغة المزدوجة الشائعة فى المدينة تواجهه بمشكلة الحصول على أشخاص يتكلمون اليونانية من تلاميذه. ولكى يتغلب على عائق اللغة عمل على استخدام شخص يونانى يعرف أيضاً اللغة المصرية لمساعدته فى تعليم هؤلاء التلاميذ. وإضافة إلى ذلك تزودنا هذه الوثيقة بالدليل على وجود إمكانية تبادل الخبرة الطبية بين الأطباء اليونانيين والمصريين. وهذه الحقيقة تقودنا الى ملاحظة ختامية نلاحظها على أعضاء هيئة التدريس فى الدوائر المهنية والأكاديمية فى هذا الصدد مادامت نعتد فى معلوماتنا على مصادر يونانية صرفة دون غيرها؛ ومع ذلك فهى تسمح لنا فى غزارتها ووفرتها بأن ننصوّر سمة معينة كانت سائدة بصفة عامة فى الحياة الثقافية للمدينة هى سمة أو صفة "الدولية". فتمتد بداية القرن الثالث وما بعده نرى تياراً متدفقاً بمرجات مختلفة من الدارسين الناطقين باللغة اليونانية وأدباء وكتاب ومؤلفين من مختلف مناطق البحر الأبيض المتوسط يصب فى الاسكندرية؛ ديمتريوس الفاليريوس (من أثينا)؛

نواحي الدراسة

كالليماخوس وأراتوستينيس من سيرين، - ثيوقريطس السيراكوسى، - هيروفيلوس الخلفدوني، فيليطوس الكوسى الخ. وكثير من هؤلاء المثقفين القادمين من بلدان أجنبية استقروا فى نهاية مطافهم فى الاسكندرية وأصبحوا مواطنين سكندريين كما فى حالة اريستارخوس الرئيس الخامس للمكتبة الذى جاء من ساموثراسى وأصبح سكندريا بالتبنى (٥٠). وهذه الظاهرة لابد أنها اتضحت فقط عند نهاية القرن الثالث وخلال القرن الثانى ق.م (٥١) وذلك أنه منذ بدايات القرن الثالث ق.م ونحن نسمع عن مثقفين ممتازين من الاسكندرية: إقليدس مثلاً الذى عاش فى عهد بطليموس الأول لم يرتبط اسمه بمدينة أخرى غير الاسكندرية التى عاش وقام بالتدريس فيها، وفيها وأصل تلاميذه التدريس من بعده (٥٢)، وأبولونيوس مؤلف الارجونوتيكا الذى كان يمكن ان يتولى منصب رئيس مكتبة فى وقت مبكر ٢٧٠ ق.م كان من أصل سكندري، وتسيبوس المخترع العبرى للساعة المائية مولود فى الاسكندرية وأزدهر صيته حوالى منتصف القرن الثالث ق.م ٥٣، وفي الربع الثالث من القرن الثالث ق.م تلتقى بيسارابيوس السكندري الذى أدى دوراً حيوياً فى تطور المدرسة التجريبية فى الطب، واسمه يشير الى أنه ربما كان من أصل يونانى مصرى- وتزعم المدرسة الهروفلينية أن من أعضائها واحداً أو أكثر من العائلة السكندرية البارزة: عائلة كميزوموس (٥٤)

أما عن المساهمة المصرية فى الحياة الثقافية للمدينة فكانت بالضرورة محددة فى أول الأمر، ولكنها لم تكن متعذرة تماماً. فهناك اسم ماتيتو يخطر الى الذهن فى الحال كأول مصرى صميم ينضم الى صفوف أعضاء المؤيرون فى وقت مبكر يصل الى القرن الثالث ق.م وفى القرن الثانى ذكرنا قالو الطبيب المصرى الذى كانت له عيادته التعليمية فى المدينة. وعلى ذلك فإن ندرة وجود الأسماء المصرية الصميمة فى الحياة الثقافية للاسكندرية حتى فى الأجيال التالية المتأخرة ربما ترجع من جهة الى المادة الشائعة باطراد فيما يبين العائلات المصرية لاتخاذ أسماء هيلينية. ومن ناحية أخرى ترجع أيضاً الى افتقارنا التام المطلق الى الوثائق الديموطيقية (المصرية) عن المدينة.

وعلى أية حال فإن هذه المجموعة من الأسماء، بما فيها من مزيج من الدلالات

العربية، ربما كانت برهانا كافيا على أن الصفة الدولية سادت في الدوائر الأكاديمية في الاسكندرية. وهذه السمة المميزة دأبت على لفت الأنظار اليها حتى فيما بعد سقوط الأسرة البطلمية وفي وقت مبكر جدا من الإمبراطورية الرومانية عقد استرابو- المتحيز الى الاسكندرية- مقارنة بينها وبين المراكز الأخرى للعلم فقال: فيما بين السكندريين تتوفر الظاهرتان معا: فهم يستقبلون بترحاب أجانب كثيرين، ويبعثون الى الخارج العدد القليل من رجالهم لاستكمال تعليمهم في الخارج(٥٥) .

مكتبة الإسكندرية : الماضى .. والمستقبل

جين بنجين
Jean Bingen

لغائف البردى .. مئات الآلاف من اللغائف ، المحفوظة بعناية فى أرفف ، أو صناديق فخمة ، الرجال أيضا .. أمناء المكتبة المتعلمون ، وجمهرة المثقفين الذين يترددون عليهم ، الرجال الذين يقرأون كتبها ليكتبوا كتباً أخرى ، والذين لا يلقون بالاً للصباح الصبية فى شوارع الإسكندرية - تلك المدينة العتيقة - دائماً يحملون بدلاً من ذلك بدرس الغد ، الذى يلقونه على الأمير الملكى .. تلميذهم ، أو حتى يتطلعون باعجاب - عن بعد ، من خلف أعمدة الرواق - الى صورة ملكة ما ، كليوباترا أو أريزون أو برنيسايس تعد خصلاتها .. ويعد ذلك بهوالى ألفى عام - فى عام ٤٨ قبل الميلاد - وجدت مكتبة الإسكندرية نفسها برجالها وكتبها عرضة لحريق هائل بفعل الرياح التى هبت من الأسطول الذى أشعله جنود المشاة تحت قيادة جوليس قيصر ، القائد والعالم والعاشق القديم . إلا أن المكتبة سرعان ما أعيدت إلى سابق عهدها (١) .

(١) المصادر المتوافرة لدينا ليست واضحة بما فيه الكفاية لمعرفة مدى التدمير الذى لحق بالمكتبة ، وعلى أية حال هناك مكتبة شقيقة فى الحرم الكبير لسيراميس والتى ربما تكون قد سهلت إعادة تأسيس قسم كبير من الرصيد الأصيل . ومن ناحية أخرى علينا أن ننظر بعين التحفظ الى التقليد الذى وهب بموجبه انطونيو كلبو باثرة ٢٠٠٠٠٠ مجلد من المكتبة المناقصة فى برجاموم (بأسيا الصغرى) .
المترجم : إكرام يوسف خليفة

وبعد عشرين قرنا ظهر المشروع الطموح الضخم لإعادة الحياة إلى مكتبة الإسكندرية، وبه تحققت الرغبة في مشاهدة هذا المعهد يقوم - في عصرنا ، وبما يتمتع به من شمولية ومناهج بحثه - بنفس الدور الذى سبق ان قامت به مكتبة الإسكندرية في العصر الهليني في تقدم الشرق اليونانى ، ودون ان يكون ذلك متوقعا في ذلك الوقت - الدور الذى لعبته في تشكيل العالم القديم والعالم الحديث . حيث كانت مكتبة الإسكندرية أكثر من مجرد اسطورة أو خرافة وعلينا أن ننظر إليها من منظور الثقافة اليونانية التى ساعدت على إنقاذها ، ومن منظور العصر الهليني حيث أثرت في المجالات العلمية والثقافية ، وضمن المنظور الأكبر لتطور ثقافات البحر المتوسط ، تلك الثقافات التى مازالت حتى اليوم تطبع بظاهرها أكثر من أربع قارات .

وهناك معياران من الأسانيد ، سوف أعود إليهما فيما بعد ، يوضحان أهمية الظاهرة، على كل من المستويين النسبى والمطلق . فأولا ، علينا أن نتذكر أن مكتبة الإسكندرية لم تكن ظاهرة منفردة في العصر الهليني ، حيث كان للعديد من المدن والبلدان الإغريقية مكتباتها الخاصة بها . إلا أنه - ربما باستثناء المكتبة الملكية الأحدث عهدا في «برجاموم» ، أو مركز الكتب الموجود حتى الآن في أثينا - لم يكن لأى منها نفس التالىق على المدى البعيد الذى كان لمكتبة الإسكندرية ، كما لا يبدو أن مكتبة «برجاموم» أو أثينا قد قدمت نفس الطابع الشمولى للمناخ الفكرى ، وسوف نرى ، مع التحفظ ، أن مكتبة الإسكندرية لم تكن سوى جزء (وإن كان في الواقع الجزء الأهم) من متحف الإسكندرية ، الأثر الحقيقى لبطليموس الأول . وبما يتبقى أن نوجه إلى المتحف (الموزيون ، أو محراب الموزيات)^(*) ذلك الثناء الذى نسبته على مكتبته . ولارعب أن "الموزيون" قد أصبح ضحية لاسمه ، الذى ابتذله بعد أن فقد معناه الأسمى كمركز للثقافة.

أما المعيار الآخر ، على المستوى المطلق ، فيمكن أن يتكشف ، إذا ما أعددنا بيانا بالآثر المباشر وغير المباشر لمكتبة الإسكندرية على عالم ما قبل المسيحية ، والحركات الدينية التالية ، وعلى الأدب اللاتينى ، وكذلك علوم العرب ، ووضع القواعد النحوية

(*) الموزيات : الإلهات التسع الشقيقات اللاتى تذكر الأساطير الإغريقية أنهن كن مسئولات عن رعاية الشعر والغناء والفنون المختلفة - المترجم .

مكتبة الإسكندرية

والنظرية للمناظرات الأدبية ، والبحوث العلمية والمناقشات اللاهوتية ويمكننا ، أن نستمر وقتا طويلا في سرد بقية القائمة .

لكن فلنطرح جانبها ، منذ البداية ، بعض السمات المختلفة المثيرة للشكوك ، من حيث أن تاريخ مكتبة الإسكندرية لا يعتمد على الحكايات أو سير القديسين ، ولنلفت الأنظار أيضا ، من البداية ، لتلك السلسلة من نقاط الالتقاء الثقافية فضلا عن عدة من الأحداث السياسية - التي أتاحت في لحظة معينة ، والتحول في تطور شرقى البحر المتوسط - إمكانية حدوث ذلك التأثير الذى استطاعت مكتبة الإسكندرية أن تقارسه لفترة طويلة بعد تدميرها .

فالناس ينشئون المؤسسات لتتلام مع عصرهم ، لكن المؤسسات العظيمة هي تلك التى تبقى تسير العصر ، كما تأخذ المسارات التى لا يمكن أن يتنبأ بها أحكم الناس والتى تستمر إلى أن تصبح الخليفة أثرا منسيا . ونحن - فى هذا العصر - نشهد النتائج الأخيرة للحلقات الوصل هذه فى مجالات متباينة تماما . كما ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار - مع وضع عصية مكتبة الإسكندرية فى الذهن - الروابط الجديدة التى نشأت بين الإنسان وبين ذاكرة البشر التى هي الكتب ، أو أيضا - وهنا يصبح التاريخ ساخرا - تناقصت مكانة الدراسة والعلم ، تحت الظروف التى تتيح لمن هم أقل استحقاقا مكانة جليلة (مازال علينا أن نقر بأننا نفضل هذا النوع من الفساد عن الحكم بالإعدام الذى يمثل فى حوس العلم والدراسة داخل فهارس الكتب ، أو فى الصمت المفروض عليها) . وعلينا ، بادئ ذي بدء ، أن نحدد مكان الإسكندرية ، الذى كان موقعا جديدا فى ذلك الوقت ، حيث كان لهذه الحلقات الفرصة لأن تكون مثمرة أكثر منها فى أى مكان آخر . حيث أن موقع المكتبة فى أهم عاصمة بناها الدياسبوراً الإغريق المقدونيون ، قد أتاح الظروف التمهيديّة الضرورية لنجاح نادر المثال .

وفى عام ٣٣١ قبل الميلاد ، أنشأ الإسكندر الثالث المقدونى ، على مسافة قريبة من الدلتا ، أول إسكندرية من بين مدن الإسكندرية التى ملأت الشرق بأسسه . فباحثاله لصبر ، أو بالأحرى كما يرى المصريون ، تحريره للبلاد من نير العبودية ، تحولت المغامرة التى يقوم بها مرتزقة إلى غزو لإمبراطورية . وهناك ، وجد المقدونى مستوطنات إغريقية هامة تكافح من أجل البقاء على حدود الدلتا ، عند مميس أو ربما على ضفاف

النيل . فهل كان ذلك نوع من الخس من الملهم ، أو الاتصاع الواجب لنصبحة الخراء ، أو أنه فرصة قدرية وجدها إغريق ذلك الزمان تصادف قراراتهم الجزافية ؟ حيث غير الإسكندر - بانثائه الإسكندرية - من صورة المستوطنين الإغريق فى مصر من النيل وحتى البحر المتوسط . وقدم لمدينته الجديدة أفاقا عريضة ومتنوعة : فيها إضافة إلى الجانب الملاحى - حيث كان الميناء مفتوحا للملاحة مع مدينة قورنية الإغريقية ، واليونان ، وآسيا الصغرى وسوريا ، بالإضافة إلى موقعه المتوسط بين ماوراء البحار وبين وادى النيل ، وما وراءه مثل النوبة والبحر الأحمر والمناطق المحيطة به . وكانت هذه المسالك العسكرية أو التجارية ممرات عبرت من خلالها ثقافات متعددة . لم تصنع هذه الممرات الإسكندرية (بالرغم من أنها منحتها الشخصية العالمية) ، ولكنها جعلت منها نقطة الانطلاق التى فتحت أمام هذه الثقافات الإمبراطورية الرومانية ، وفيما بعد غرب الإمبراطورية الإسلامية .

وبقيت إمبراطورية الإسكندر دون أى احتمال لسلب العرش ، مع نظام إقليمي يدعمه - على الأقل فى الشرق - لا مركزية فعلية فى التنظيم ، وبعد الإسكندر كان حكم مصر من نصيب بطليموس بن ليغوس ، الذى ينحدر من سلالة مقدونية أقل أرسقراطية من الإسكندر إلا أنه كان رفيق شيا به ، وواحدا من أفضل قواده . وسنحت الفرصة المواتية لبطليموس - وأن لم يخل الأمر من بعض المصاعب - أن يستغل وفاة الإسكندر البطل المؤسس للمدينة وأول قرعون بطلمي لمصر لمصلحته الشخصية . وكان بطليموس حاذقا فى السياسة كما كان فى شئون الجيش ، فأدرك المكانة والسلطة اللتين ستهيطن عليه بصفته أمينا وراعيا لتلك الأسطورة الضخمة الجديدة والتى تتطلب استغلالا ، ففى مصر ، أوضح اليونان والإغريق بجلال الموقف كما حدث . حيث يعبر عقد زواج من عام ٣١١ - وهو أقدم الوثائق اليونانية المؤرخة بدقة - فى تعبيرات قانونية ، عن القوض الذى كانت تتسم به السلطة : فالوثيقة مؤرخة بالعام السابع من ميلاد الإسكندر الخامس الصغير ، المسكين الذى ولد بعد وفاة أبيه ، الذى اغتيل بعد ذلك بفترة قصيرة فى مقدونيا . إلا أن هناك فى نفس الوقت تاريخا أكثر وضوحا مشهور على الوثيقة وهو عام ١٤ من ولاية الحاكم الفعلى ، وهو تقدير يرجع بشكل متسق سلطة بطليموس بمهد مؤسس الامبراطورية . وفى عام ٣٠٥ بعد أن كان بعض

مكتبة الإسكندرية

زملائه قد قدموا مثلاً سيئاً للحكم ، تغلب بطليموس على كل تردد كان قد بقي لديه ، ووضع التاج الملكي على رأسه بينما ظلت سنوات عهده تعد كما لو كان هو الذى خلف الإسكندر الأكبر . ولم يكن لدى بطليموس الأول كهنة ، كخلفائه ، يجدون عهده ، ومع ذلك يمكن أن تتأكد أكثر فأكثر من أهمية الدور الذى قام به مؤسس العصر البطلمي فى تنظيم مملكته وعاصمته .

وكان بطليموس الأول مؤسس مكتبة الإسكندرية ، أو بالأحرى ، كما أسلفنا من قبل ، "الموزيون" . وعلى أية حال فإن مصادونا تعتبر "الموزيون" كيانا حضرياً فى تركيب التصور الملكية . وبصورة أبسط ، يمكن للمرء أن يعتبره - بصفته منتجاً مشتركاً - مركزاً للأبحاث ، إلا أن ذلك ربما يعد استخداماً خاطئاً للتعبير الحديث ، فالمركز الثقافى فى عصرنا ، يعنى تقديم جماهير الهواة إلى الفن وعرض الثقافة عليهم وتلقينهم إياها ، بينما يفترض تعبير "مركز الأبحاث" عملاً متخصصاً فى مجال العلم على المستوى العام . وكان "الموزيون" شيئاً مختلفاً تماماً ، بنهاية فهو ملحق بالقصر الملكى ، أنشأه الملك لإرضاء متعته الخاصة كجميع ملكى ، وبالأساس لتدعيم مكانته كراج للفنون والعلوم . وكان بطليموس المحدث النعمة ، والحاكم بأمره - مثل خلفائه - مهتماً للغاية بتأسيس الشرعية لحكمه وهى الشرعية التى نالها فى البداية على أسنة الرماح ضد خصومه المقدونيين . وقد تبين أنه كان ينتمى إلى أسرة "أرجياد" مثله فى ذلك مثل الإسكندر الأكبر نفسه وأسلابه ، وأنه تنحدر أيضاً من سلالة الهرقليين وعلى المستوى الثقافى يمكن "للموزيون" ومكتبته أن يضمنا له ، بصورة مساوية ، شرعية مزدوجة ، بوضعه بنفس القدر ، ضمن التراث المقدونى الملكى ، وكذلك ضمن التراث الثقافى اليونانى . وفى القرن الخامس ، اجتذب الملك المقدونى أر كيلاوس بعضاً من الكتاب المشهورين إلى قصر "هيللا" مثل أوريبديس المعجوز ، نصير المسرح "الحديث" . وأحاط قيليب الثانى نفسه بالفكرين الإغريق ، كما استدعى أرسطو إلى "هيللا" ليعهد إليه بتربية الإسكندر الصغير . ولهذا المعلومة الصغيرة أهميتها حيث سار بطليموس فى هذا الصدد على منوالهما وعهد بتربية ابنه إلى واحد من أشهر علماء اللغة اليونانيين وهو فيليطاس من "كوس" ، الذى عنى بجمع المفردات الصعبة فى اللغة ، إلا أنه اشتهر بكونه شاعراً ، وكذلك أصبح بعد ذلك - "أبولو تيوس" و "رادويوس" و "كاليماكوس" والعديد غيرهم من

أساتذة "الموزيون" اللامعين . ومنذ ذلك الحين أصبحت تربية أبناء الملوك واحدة من مهام أمناء المكتبات الكبار .

وبإتشاء الموزيون ومكتبته كان بطليموس يتبع تقليدا حديث النشأة وإن كان قويا ، وهو إتشاء المكتبات التى تمنى بالتعليم وإجراء المناظرات والتى كانت قد ظهرت فى أثينا - على الأقل - إبان القرن الرابع مثل مكتبة أكاديمية أفلاطون ومن قبلها جميعا مكتبة "الليسيوم" الموسوعية . ففيها ، قام أرسطو بتجميع القاعدة البهيو جرافية الكبرى التى أقام عليها أول تصنيف علمى تعرفه البشرية للبناء الفكرى والسياسى . وساهمت الأبحاث التى أجراها حواريه مساهمة كبيرة فى إثراء الأساس الذى أقام عليه عمله . وفى إطار المناخ الذى أوجده "الليسيوم" وشكلته تعاليم أرسطو وثيوفراستوس ، وجد بطليموس الروح القائدة لمؤسسته والرجل الذى سينظم المتحف والمكتبة ، وهو الأثنى ديمتريوس من فالجرون ، الذى قدم - ضمن العديد من الشعراء والفلاسفة - إلى الإسكندرية وبلاط بطليموس منذ بداية عهده وفى الواقع فإن تلميذ ثيوفراستوس هذا ، كان مجرد رهينة فى المدينة . وكان النفى قد قضى على مهنة السياسى الفيلسوف التى كانت قد قادت إلى نوع من الطغيان المختلط للمشاعر المناصرة للمقدونى الذى لم يكن الاثينيون يحملونه كما لم يحملوا أزدرا للديمقراطية . ولما كان بطليموس قد حاول عيشا اجتذاب ثيوفراستوس العظيم ، فقد اتخذ تلميذه مستشارا . وأصبح "ديمتريوس" ممثولا عن إقرار القانون الإغريق أساسا للقانون المبنى السكندرى .

وعندما طلب منه إقامة مركز مهيب للتعليم ، نقل فكرة "ليسيوم" أرسطو إلى الإسكندرية ، وهى إطار مثالى لمعهد متنقل : مكان للعبادة ، ومكان للعمل الجماعى ، ومكتبة . ومن الناحية الرسمية أصبح الموزيون باعتباره محرابا للموزيات ، مكانا مقدسا بحيث يمكن لعدد قليل من علماء الاغريق سواء أكانوا لغويين أم علميين - وعادة كان العلماء يتخصصون فى علوم اللغة والطبيعة معا فى نفس الوقت - وكذلك الشعراء ، أن يحفظوا بوظيفة محترمة . الأمر الذى أثار حسد الكثيرين بالطبع . ويشبه الشاعر الساخر تيمون ، من فليبوس - الذى كان يتمتع بلسان لاذع ومعدة خاوية - على الأرجح - الموزيون ومكتبته بساحة لتفريغ التفاهات عندما كتب يقول :

فى قفص طيور الموزيات

فى مصر المزدحمة بالناس

تحضر طيور الكتب التافهة معا

إلا أن ديتريوس ، المنظم البارج والحوارى الحقيقى لأرسطو ، أدرك جيدا أحد المتطلبات الرئيسية للمشكلة : وهو أنه لإشياء مركز ثقافى وفكرى عظيم الأثر يتحتم إيجاد أفضل الرجال قبل أن توجد لهم المسئوليات أو توزع عليهم المهام . وظلت هذه السياسة لمدة طويلة بمثابة قاعدة معمول بها فى بلاط الإسكندرية . ومنذ ذلك الحين أصبحت المهمة أكثر سهولة ، حيث لم يكن هناك وجه للمقارنة بين الموارد المخصصة لتحويل التنظيم الذى أقامه أرسطو فى أثينا وبين موارد البطالة الأوائل ، الذين اشتهر عصرهم بالشرورة ، التى خصصوها لجعل الموزيون ومكتبته "أفضل مركز ثقافى فى العالم" . وكان الهيبة الملكية فى موقف حرج ، حيث تكفلت الرغبة فى الاستحواذ بالإضافة إلى رداة اللوق الذى يميز محدثى النعمة بتعريضها للخطر واجتلب الذهب المخطوطات الأصلية والمزيفة سواء بسواء بطريقة تشبه تماما ما يصنعه الدولار مع لوحات التصوير الانطباعى ، فبالرغم من أن أسواق الكتب الكبرى كانت قد ظهرت فى أثينا وروودس والهند ، إلا أنهم كانوا يستعمرون الطبعات القديمة من كل مكان ، أو تصدر من المراكب العابرة ، حيث كانت قد المكتبة الملكية بالمراجع القيمة وتأخذ مقابلها نسخة جديدة فى نفس الوقت .

إلا أنه من دواعى فخر العصر السكندرى أن بطليموس الأول وخلفيه جمعوا فى مكتبتهم جماع التراث الأدبى ، والتيارات الرئيسية للفكر الفلسفى ، ومجموع معارف العالم اليونانى ، وعهدوا بها إلى رجال كانوا جديرين بإدارة مثل هذه المكتبة ، فى الوقت الذى رحبوا فيه بمن كان قادرا على استخدامها .

والواقع أن المتخصصين فى فقه اللغة المقارن (فيلولوجيا) Phelology هم وحدهم الذين يمكنهم أن يقدروا بالفعل تلك القائمة من المديرين الكبار الذين تبع كل منهم الآخر فى رئاسة مكتبة الاسكندرية . وأول الأسماء فى تلك القائمة هو زينو دوتس تلميذ فيلاتس وإننى لأميل الى تسميته زينودوتس العظيم ، لأنه كان أول من وضع أسس فيلولوجيا معمقة ولم يكن يستحق النقد ، اللاذخ أحيانا ، الذى وجهه له خلفاؤه

الذين استفادوا من الأساق التي استكشفها .

لقد حاول زينودوتس ، في مختلف الأحوال والظروف ، أن يضيئ نوعا من النظام ونوعا من التماسك على ذلك الخليط من الإلياذات والأوديسات المتنافرة التي تدفقت من كل أركان العالم الإغريقي . لقد وجد نفسه إزاء أكثر النصوص غرابية وروعة ، إزاء جوهر الروح الأغريقية ، واستطاع من خلال الأسلوب الأدبي الذي يمكن أن يخفى الفكرة بسهولة في ثنايا نص المؤلف أن يمارس تنسك الفيلولوجيا الأكثر عمقا ، البحث الدؤوب عن النص الأصلي الحقيقي أو النص الوحيد الذي يمكن أن يكون أصليا أو حقيقيا . لقد ظلت القصائد المنسوبة لهومر موضوعا للدراسة والتفسير والتعليقات التقديرة لفترة طويلة ، بل وللتأملات الفلسفية . لكن زينودوتس باتباعه مسارا صارما استهدف تأسيس نص مؤصل وموثوق - لم يلدن فحسب المدرسة الكبرى للفيلولوجيا السكندرية بل مكن الفيلولوجيا الحديثة أيضا من أن تخطو خطوة حاسمة للأمام لا تجد معادلاً لها إلا بعد ذلك بزمان طويل في النقد النصي للمعهد الجديد ثم بعد ذلك أيضا في التفجر الأكثر حداثة للغويات .

وبعد أبولونيوس الروديسي ، شاعر الـ angonawica ، آل منصب مدير مكتبة الاسكندرية إلى أغريقي من أفريقية هو إيراتو سينز السيريني الذي كان يعمل بأثينا عندما استدعاه بطليموس الثالث إلى الموزيون . وهو يمثل بذاته ، كل الأبعاد التي حققتها الروح الأكاديمية الجديدة في كنف القصر الملكي خلال نصف قرن . وقد واصلت كتاباته في التاريخ الزمني ، والتي حررت تاريخ الأغريق من عينه الميثولوجي ، الكتابات الأولى في الكرونوكوجيا القديمة التي بدأها هيبيباس وأرسطو وتيمايوس ، وأقامتها على أساس عماده نسق الأولمبياد الذي قام بتنقيحه . وبهذا العمل ، يعد إيراتوسينز الأب الفعلي للتاريخ التزامني من خلال تجميع المراجع المتوازية التي تجد روما لنفسها موضعاً فيها . وبوصفه فيلسوفاً أحياناً ، كان إيراتوسينز فيلولوجياً ضليعاً مثلت كتاباته عن الكوميديا القديمة ، على سبيل المثال ، انعطافة منهجية جديدة بل وما زالت تشكل أساساً لدراسات مؤرخي الأدب المحدثين ، كذلك كتب عدداً كبيراً من الدراسات الجغرافية . ويمكن أن نذكر في هذا الصدد على سبيل المثال أنه قدر محيط الأرض بدرجة من التقريب تكفي لأن نقر منهجه . ويرجع الخطأ في حساباته - وهو

مكتبة الإسكندرية

ضئلا جدا فى الواقع - الى عدم دقة الأدوات المستخدمة ، فى ذلك الوقت ، فى قياس المسافات البعيدة عن الأرض ، وهو ما أثر على دقة نتائجه .

وبالرغم من حقيقة أنه يتعذر بالنسبة لى أن أقدم قائمة كاملة بأسماء مديري مكتبة الاسكندرية ، فإننى أود أن أشير هنا الى الفيلولوجى أريستوفان البيزنطى الذى وضع النموذج الذى تمسب عليه طبعاتنا للقصاصد الإغريقية ربما عبر كل العصور الماضية ، وإلى اريستارخوس الذى يرجع له الفضل فى تصوير الوضع الحرج للقرن الأول من الفيلولوجيا السكندرية .

على أن وجود أمناء المكتبات لم يكن هو الشجرة الوحيدة ، فالموزيون ترك - بفضل الظروف التى نشأ فيها والتى كانت البحوث تجرى فى ظلها ، وأيضاً بفضل الأثر القوي للرعاية الملكية البطليموسية - أثراً توحيدياً فى الأدب الهيلينى والنشاط الأكاديمى والعلم ، أثراً تجاوز بكثير الإطار المؤسسى لمكتبته . فإقليدس ، الذى عاصر بدايات المتحف ، أسس فى ذلك المكان المبادئ الأساسية للهندسة ، واريستارخوس الساموى ، عالم الرياضيات ، صاغ من خلال هذه المبادئ النسق الشمسى المركزى للكون ، كذلك أمضى أرسيميدس السيراكوذى وقتاً طويلاً فى ذلك المكان ، وفى ذلك المكان أيضاً طور ابولونيوس البيرجى عالم الرياضيات جزءاً على الأقل من عمله ، فى حين يشل هيروفيلوس عالم التشريح وأيراسيستراتوس الفيلولوجى - وهما علامتان بارزتان فى تاريخ الطب القديم - فجرد جزء من الإسهام الحاسم الذى قدمته الاسكندرية فى مجال تطوير فن الإشفاء ، إسهام مهد الطريق أمام إحيائه فى الحقبة الإمبراطورية . وبالرغم من أن العلم السكندرى أسس استخداماً غالباً خلال نزاعات المدارس اللاحقة ، فإن خلفاءه فى ظل الإمبراطورية ، قصروا فى أغلب الأحيان عن بلوغ مستوى المنجزات السكندرية . ومن الصعوبة بىمكان تحديد إلى أى مدى كان هؤلاء الدارسون الأكاديميون مرتبطين بالمركز الملكى للأبحاث ، لكن من المستحيل مع ذلك تصور أنهم لم يستخدموا مكتبته . وفى حالات بعضها يبدو ذلك أكيداً ويصبح الفارق بين الدارس الأكاديمى والفيلولوجى غير دى شأن . ولقد بذل السكندريون جهداً كبيراً من أجل تأسيس ترمينولوجيا يمكن أن تضع أفكارهم وملاحظاتهم فى صياغة ثابتة . ويمكن للمرء ، فيما يتعلق بالطب ، أن يأخذ مأخذ التسليم حقيقة أن المكتبة زودت من خلال تدفق الكتب والدارسين من العالم

الإغريقى ، بأساس طبي راسخ ومتين . ويتمثل أبرز مكونات هذا الأساس فى مجموعة الدراسات الطبية لا بقراط والتي شرحها وعلق عليها هيروقليوس ثم أعدها للنشر طبقا للمقاييس الجديدة للفيلولوجيا السكندرية . لكن من المهم بنفس الدرجة أن نلاحظ أن نفس هؤلاء الرجال باثروا عملهم فى البحث العلمى وإيمانهم بالتجريب والملاحظة الحية أعمق وأكثر تغلخلا فى نفوسهم من الإيمان بسلطة كتب التعليم كما كان الحال فى صفوف أتباع مدرسة أرسطو ، كما أنهم لم يكونوا مستعدين لتلمس الأعذار فى التقاليد القديمة من أجل الدفاع عن رؤيتهم للعالم . وهو الموقف الذى لم يعد محفوظا بالمخاطر مع بداية العصر الحديث وظهور البروتستانتية .

ومن بين رواد مكتبة الإسكندرية الذين انتهى بهم الأمر إلى أن أصبحوا روادا دائمين : الشاعر الأكادى والأكادى الشاعر كاليبوس القورنى الذى يظهر اسمه كثيرا فى دراساتنا من خلال كتاباته الأدبية ، وهو ما ينطبق أيضا على أبو المونيوس الروديسى ، خصمه اللدود ، ورغم انشغاله بكتابة الترانيم الطويلة فى تمجيد آلهة الأوليمب أو القصائد الشعرية التى تستعرض أساطير وخرافات العالم الإغريقى ، فضلا عن عدد من القصائد من بحر الإيامبك Iambic والمراثى والحكم وعدد محدود من قصائد الهجاء اللاذع لشعر منافسه ، فقد كان لديه الوقت لتصنيف فهرس وصفى ضخم للمكتبة ، والذي لم يتبق منه للأسف إلا بعض الشذرات المتفرقة . وعلى ذلك فلم يكن فى إمكان مركز آخر سوى الموزيون ومكتبته أن يشكل القدر الغريب لذلك الفتى الياقع القادم من قورن ذى القلب المغمم بالطموح . لقد غادر كاليبوس منزله ذات يوم فى اتجاه الشمس المشرقة باحثا عن المجد فى مدينة بطليموس الأسطورية . وكان ظهوره هناك فى البداية طبقا للتقليد الأساسى بوصفه معلما فى ضاحية المدينة . وخلال وقت قصير انفتحت أمامه - بفضل معارفه الموسوعية وبعض القصائد التى كتبها فى تمجيد الأسرة الحاكمة أو البلاط - أبواب المكتبة والمسرات البسيطة ، والمرحة مع ذلك ، للفيلولوجيا الملكية . ثم جاءت بعد ذلك البداية الحقيقية لحياته كشاعر للبلاط يوم ظهور تلك الملكة الشابة القادمة أيضا من قورن ، من أفريقيا اليونانية ، فى الاسكندرية .

فى ذلك اليوم كانت بيريتيس تضع أصابعها النعيلة ، والحزن يملك مشاعرها فوق

موضع جدائل خصلة شعرها المقصوفة . لقد وضعت خصلة كبيرة من شعرها ، التى نذرتها للآلهة ، فى المذبح أمام معبد أرسنوى زيفيرييس عرفانا وامتنانا لإعادتها بزوجه الذى ذهب للحرب فى بلاد الشرق . وفى اليوم التالى اختفت خصلة الشعر . وفسر اختفاؤها بأن الريح الغربية قد حملتها من هناك بتعريض من أفروديت . وفى تلك اللحظة بعينها ، قطع عالم الرياضيات كونون الساموزى حساباته لحسوف الشمس ، فى المكتبة ، واستطاع بذلك أن يكتشف وجود المحصلة الملكية داخل أحد الأبراج السماوية الصغيرة التى كان قد اكتشفها بالصدفة للتو ومن المؤكد أن كونون - وهو من علماء الهللاط القدامى - قد حمل التنبأ للملكة الشابة دون أن يخبر كاليماخوس بذلك ودون إبطاء ترك كاليماخوس فهرسة الوصفى للمكتبة للحظة لكى يضيف للأغنية الرابعة مقطعاً من الغزل الرقيق تلك هى مقطوعته « خصلة بريسيس » التى ربما مثلت آخر اندفاعاته العاطفية كشاعر للهللاط . لقد مثل المتحف أيضاً ذلك النوع من اللهو الرقيق . وعملها لم يبق شئ من كتابات كونون باستثناء القليل من شذرات من أوراق البردى مع بعض أبيات الشعر لكاليماخوس . لكن من حسن الطالع أن آخرين قد تبينوا نظريات كونون بل وأرودوا اسمه فى بعض الأحيان خلال اقتباسهم لدراساته ، كذلك قام شاعر لاتينى شاب بترجمة « المحصلة » . وهكذا أتاح لنا كاتولوس أن نستمتع بقصيدة رائعة زاخرة بالمعرفة المتعمقة وبالصور الخيالية المهيبة لرجل عجز أثر فيه بعض فكر الجسد الشاب الذى وجد ملبكه مرة أخرى . هذا البقاء للمعارف فى كتابات الآخرين أو التفسيرات التى تقدمها لها ، ذلك أيضاً ما تمثله الاسكندرية ومكتبتها .

وفى القرن التالى كان مصير علماء المتحف من الفيلولوجيين هو الاضطهاد و التشتيت ، وهو ما شكل خسارة كبيرة للمكتبة وفائدة عظيمة للفيلولوجيا . وفى الاسكندرية كان من السهل طوال فترة طويلة من الزمن أن تعرف ما هو الواجب الملقى على عاتق التابع المخلص للبطالة . فقد كان على المرء أن يعمل من أجل الملك وذلك ما يبرر الموقع الذى يشغله كل فرد من الرغبة المخلصة - ، سواء كان اغريقيا أو مقدونيا ، شاعراً أو وزيراً أو موظفاً أو جندياً - فى المملكة من أجل مجد وعزة الملك ، والوضع السليم للأمور ، وأيضاً ، اذا ما أمكن ذلك ، من أجل المجد الشخصى للفرد (وهو ما يمثل أيضاً جزءاً من الوضع السليم للأمور) . وفى القرن الثانى تعقدت الأمور بسبب

التزاعات الناشئة بين أفراد الأسرة الحاكمة ، مما أتاح الفرصة أمام قوتين خارجيتين - هما روما وبيسويا ، لأن تؤثرا تأثيراً فعالاً في مسيرة الامبراطورية . وفي عام ١٤٥ إنتهى الأمر بتولى بطليموس الثامن بعد سلسلة من التغيرات الدموية . وقد تعامل بقسوة بالغة مع أعيان الاسكندرية وأفراد الحاشية الملكية الذين أيدوا خصومه . وطبقا للتقاليد كان أريستارخوس ، الذى اكسبه مزاجه العدوانى العديد من الخصوم ، هو معلم مختلف الأراء . وكان عمليا معلم ينوس فيلا باتور الشاب . ويعد تعيين ينوس فيلا باتور شريكا فى الحكم لبطليموس الثامن بوقت قصير تم اغتياله على الطريقة المقدونية . ومن المحتمل أن أريستارخوس قد استنكر عملية الاغتيال وعلى أية حال فقد أحس بالخطر وهرب الى قبرص . وبعده فى ذلك فيلولوجيين آخريين . وربما يكون بعضهم قد توقع فى وقت مبكر خطوة الهرب من الطابع المتفطرس لأريستارخوس ومهما يكن الأمر فقد أصبح مصير المؤزيات من طيوره المفردة . ولم يتردد بعضهم فى عبور الحدود إلى أرض «الأعداء» والذهاب الى برجاموم حيث كانت مكتبتها واكاديميتها تعيش فترة ازدهارها ، وحيث كان النقد شديدا للاسكندرية ومتحفها ولأماكن مكتبتها أريستارخوس . واستقر المسكندري ديونيسيوس الثرايشى (من سلالة المهاجرين الثرايشيين فى مصر وهو ذو الثقافة الهيلينية الخالصة) من رودس حيث قام بتدريس علم النحور والصرف والأدب على الطريقة السائدة فى المتحف وإن أخضعها لتأثير الفيلولوجيين الرواقيين . الموجودين فى برجاموم . وقد ترك لنا كتاب "Ars gramnatica" الذى بقى نموذجاً لتعليم النحو فى أوروبا .

حتى عهد قريب . فتحن حين نحدد صوابها أو خطأ - فى مقولتنا - أن لفظا ما هو «ظرف» أو «لازم» أو «دلالى» أو «منصوب» فإتينا نستخدم فى الوقاع المصطلحات السكندرية التى وضعها ديونيسيوس الثرايشى بعد ترجمتها على أيدى اللغويين اللاتين منذ الفترة الهيلينية فصاعدا ، وذلك لأن رودس قد أصبحت منذ ذلك الوقت مركزاً لإعادة بث الفيلولوجيا السكندرية إلى روما .

وقضلا عن ذلك فقد أدى تشتت الفيلولوجيين السكندريين إلى التعميل بانتشار المناهج التى قت يطورتها فى الإسكندرية من أجل تأسيس طبعات دقيقة وصحيحة للمؤلفين ، ولقد سعت الحركة النشطة للتجارة ولتداول الكتب فى الحقبة الهيلينية -

مكتبة الإسكندرية

حتى قبل أحداث عام ١٤٥ - إلى نشر تقنيات تحرير الكتب أو إعدادها كنسخ منشورة على أوسع نطاق وخاصة في المراكز الأخرى التي تمارس فيها فيلولوجيا جيدة . ومن أجل تسهيل واختصار التعليقات أو الشروح على النصوص (والتي كانت تشكل في أغلب الحالات كتابا منفصلا ، كما في طبعاتنا الأكاديمية الأكثر حداثة للمؤلفين القدامى) ، بلور زينودوتس وخلفاؤه بصورة متدرجة نسقا من الرموز النقدية يربط مختلف لفائف أوراق البردي ، مثل «النجمة الصغيرة» التي تدل - حين توضع قبل بيت من الشعر - أنه يمكن أن يوجد في مكان آخر ... والتي يمكن أن نجدها حتى الآن في لوحة مفاتيح أجهزة الكمبيوتر الصغيرة . وهكذا كانت رودس - حوالي ٢٠٠ قبل الميلاد - هي المكان الذي تعلم فيه أول الفيلولوجيين اللاتين البارزين أيلويس ستيلو أن يجيد التعامل مع الرموز السكندرية وأن يستخدمها بعد ذلك في روما ، ليستهل بذلك القناة الثانية التي أمكن من خلالها أن تصل إلى نساخ مخطوطات العصر الإغريقي واللاتيني الوسيط ، ومنهم إلى مطابعنا الحديثة .

إن الكتاب الهيليني (المسط بوضوح أكثر من خلال الطباعات والرسائل السكندرية) هو الأكثر لفتا للنظر على نطاق أوسع . انه يمثل ما يمكن أن أسميه الجيل الثاني « للكتاب الجديد » الذي ظهر بصورة متميزة في القرن الرابع عندما كتبت الكتب عن أن تصبح أشياء نادرة وأصبحت عنصرا متكاملا داخل مؤسسات مستقرة وقائمة ، كمكتبات المدارس الفلسفية على سبيل المثال .

وحتى ذلك الوقت كان الكتاب بمثابة مستودع ، أو حامل وحافظ جرافيكي للإبداع الفكري .

وكان سقراط ما يزال في المرحلة الشفاهية لنقل فكر حاول أفلاطون أن ينسخه حتى يتسنى له أن ينقد بصورة أكثر اقناعا وموثوقية كتب السوفسطائيين الكبار (وربما كان سقراط هو الذريعة التي استخدمها أفلاطون لكي يدلي بدلوه في «المعاويرات» من خلال ما أصبح يعرف بعد ذلك بالكتاب الجديد) . وبحلول القرن الرابع ويحيى أرسطو بالذات ، وفي أعقاب الأكاديمية الهيلينية ، لم يعد الكتاب مجرد حامل للأفكار ، بل أصبح في وقت مما موضوعا وأداة التحليل والتفسير . وفي مكتبة الاسكندرية ، تضاعفت أغلب الكتب التي تم تسجيلها - ثم تم تنسيقها وتنقيحها على أيدي الفيلولوجيين - من

خلال انتاج الجيل الثانى ، والمجنى فى بعض الحالات على المعالجة النقدية للملاحظة .
وبالتالى لم تكن هذه الدراسات مجرد دراسات فيلولوجية وفلسفية بل مثلت أيضا
البدايات الرائدة للأدب العلمى الحديث . ولم يكن المشروع خاليا من المخاطرة ، من حيث
أن الكلمة المكتوبة قادرة على خلق انطباع من خلال تقنياتها يمكن أن يؤدى الى الصرامة
والجمود . وبعد هيبارخوس ، جاء بطليموس وجاءت العودة إلى نظرية مركزية الأرض
وتوافرت مجالات عديدة مثلت فيها تمثيلا سريعا وكاملا النزعة المدرسية والطب المتأثر
بكتابات القدماء ، والكوزمولوجيا ، المحترمة للنصوص قبل أى شئ آخر .

لكننا تخيلنا عن المكتبة فى وقت مبكر جدا . وفى الواقع العلمى ، لم يكن تشتت
دارسها وعلمائها هو السبب الأول للاتحطاط الذى أعقب ذلك . فالخرجات الفكرية
الجديدة ليس لها سوى عمر واحد . وفى الفترة التالية مباشرة جاءت حقبة طابعها العام
هو التنظيم والمقدرة التوسعة والنشطة ، عندما نشطت مجموعة من مصنفى كتب
الأساتذة الكبار نشاطا غير عادى . وكان إبرهزم ديدموس ، فى القرن الأول قبل الميلاد .
فقد حقق وأعد ما يزيد على ٣٠٠ كتاب ، بما فى ذلك ٣٠٠ لفيفة ويردى كتبها
بخط يده . وربما لم يكن أغلب هذه الكتب أكثر من نسخة أخرى من المخطوط الأصلى ،
كما كان الحال فى أغلب المذكرات التى كانت فى حوزة فيلولوجيين آخرين فى مكتبة
الاسكندرية ، ولكن علينا ألا نقلل من أهمية جهده وجهد منافسيه . فقد تقلوا للأجيال
التالية ما اعتبروه المناظرات والمناقشات الأكثر أهمية أو الأكثر فائدة للساهقين عليهم .
ومن خلال انتحالهم لأراء أسلافهم ، أنقلوا هذه الآراء من الانقراض التام . بل لقد فعلوا
ما هو أفضل من ذلك . فديدموس ، على سبيل المثال ، عالج التراث الاستارخوسى
لهورم ونصوص أبو قراط الطبية ، ووضع فهارس للكلمات الصعبة أو الغريبة وربط فى
سلسلة متكاملة مجموعة المعاجم التى كانت تنسخ - منذ فيليطاس - وتنقل من
الإسكندرية روميا إلى بيزنطة ، لكى يسير على نهجها بعد ذلك هترى اشتين
والقواميس الأغريقية الحديثة الكبيرة ، على الأقل تلك التى سبقت العصر الحديث جدا
بالموسوعات أو القواميس الكمبيوترية . وخلال العصر الإمبراطورى ، أعيد تنظيم
المتحف ومورست الفيلولوجيا بحماسة أقل ، لكن المؤسسة الأكاديمية ظلت قائمة . وفى
الفلسفة ، ظلت المدينة مركزا بارزا للأفلاطونية الجديدة ، لكن مدرسة أوريجن أثبتت

مكتبة الإسكندرية

قبل ذلك وعلى نحو باهر أن الاسكندرية «معلمة العالم» يمكن أن تصبح الشيء نفسه للمسيحية الفكرية (كما كانت لفترة طويلة من الزمن بالنسبة لليهودية المصطنعة بالطابع اللهياليني) . لكن دور المتحف والمكتبة في كل ذلك لم يكن راسخا بل كان غير مباشر في الأغلب الأعم . وفي أواخر القرن الرابع وعندما أثارت الثقافة التقليدية مشاعر الغضب الأخلاقي للعقيدة الجديدة (٢) قامت الحشود الغاضبة من الدهماء ، في هبة من هباتها المتفجرة بالعنف ، بإعدام هيبياتيا الفتاة الجميلة والثقفة وابنة ثيون آخر علماء الرياضيات العظيم بالمتحف . هيبياتيا ، التي يحييها بعد ذلك بقليل مؤرخ مسيحي بوصفها أبرز فلاسفة عصرها . وربما كان ملائما أن تدرس مكتبة الإسكندرية الجديدة باهمام فكرة إطلاق اسمها على إحدى قاعاتها . لقد غطى الزمن وسوء الحظ في المدينة المتوسطة العظيمة بصورة متصاعدة بركامها ، ذلك المشروع الشبكي النشط الذي قدمه المعماري دنيو كراتس الروديسي إلى الإسكندر الأكبر . ومع ذلك فقط حافظت المدينة على آفاقها الواسعة كما أن التيارات الثقافية التي تلتقي هناك تتسم بالتعددية و بالغمى تماما كما كان الحال في العصور القديمة . ومن الممكن توسيعها لفائدة الجميع إذا ما امتلكت المدينة مرة أخرى أداة ثقافية معادلة لما كان لها في الماضي ، وإذا ما استعادت موقعها في مركز العالم المتوسط والشرق الأدنى - دورها بوصفها الحافظ الأمين لثقافة الإنسانية . وقد قدمت جامعة الإسكندرية ، عام ١٩٨٥ ، برنامجا طموحا ومدروسا لإنشاء مكتبة موسوعية ، أقل عالمية ما في ذلك شك ، لكن أكثر تخصصا في مجالات بعينها : البحر المتوسط والشرق الأوسط ، والثقافات الشرقية ، وتاريخ الطب والعلم ، والدراسات الأفريقية ، والتطور الفكري للإسلام . وهو ما يتطلب توفير أحدث المعدات والأجهزة المستخدمة في المكتبات الكبرى .

ويتعين أن يتم بحسب التصور العام لمشروع المكتبة - وخاصة أنها ستتمتع ، كما هو مأمول ، بتحويل ورعاية كبيرين - مع الأساليب الحديثة للفكر والدراسة ومع كل المتطلبات التي يستلزمها ذلك . والواقع أنني لست متأكدا ، في ضوء البرامج العديدة

(٢) لا نريد الحوض هنا في المشكلة المستعصية المتعلقة بتدمير المكتبات في الإسكندرية وما إذا كان قد تم على يد المسيحيين في نهاية القرن الرابع أو بعد ذلك على أيدي العرب عند غزوهم لمصر . وعلى أية حال فقد بقيت الثقافة الأفريقية في كلا الحالتين ، ومن الواضح أن الاسكندرية لعبت دورا هاما في نقل مختلف جوانب الفلسفة الأفريقية والطب والعلم الأفريقيين إلى الثقافة العربية .

المخططة بشأنها - ما إذا كانت هذه البرامج معنية التفكير فى إنشاء موزيوم على مستوى القرن الحادى والعشرين بأكثر من انشغالها بمجرد إقامة مقر لمكتبة جديدة ، أو حرم للموزيات الكمبيوترية عند أقدام أبوللو مجهز بأشعة الليزر . ومن المؤكد أنه يتعين أن تكون لهذه الالهة العصرية مواقعها الخاصة هناك ، إلا أن على المرء أن يتسأله خاصة إذا رغب المرء فى الذهاب إلى بعد عما يذهب إليه مشروع جامعة الإسكندرية - عن المكان الذى ستشغله الدراسات الإنسانية الإسلامية من المكتبة الجديدة المزمع إنشاؤها بالإسكندرية ، عن إمكاناتها وعن نوعيتها أولاً وقبل أى شئ آخر، وهو ما يتطلب بصفة أساسية حرية واستقرار الدارسين والعلماء . فهل ستحتل الدراسات المتعلقة بالإنسانيات أيضاً موقعا يارزا فيها ؟ إن هذا التساؤل يتعلق بتصميم الموضوع فى اجتماع يعقد تحت رعاية مجلس الفلسفة والدراسات الإنسانية .

ولا يخطر بذهن على الإطلاق أن أقلل من شأن العلوم الدقيقة التى استخلصت - بدءا من القرن السابع عشر فصاعدا حتى عصرنا الحالى من خلال خلق مصطلحاتها الخاصة وأخلاقياتها وأساليب المحاجة والمناقشة ووسائل القياس الكمية والتى لم تكن معروفة فى العصور السابقة - وبلورت مفهومنا للعالم فيما يتعلق بلا تناهية سواء فى الكبر أو الصغر . كما أننى لا أعترض على نزعة إنسانية تعطى الأولوية للعمود الثالث والأكثر حداثة للذكاء الإنسانى والمتمثل فى إبداع التكنولوجيا ، التكنولوجيا التى عكست الصلة بين العلم والأداة . وعلى أية حال فإن الصراع بين الثقافات المنسوب إلى سنو ، أو المثلث الجهنى للثقافات الثلاث الذى تطرحه علينا الثورة التقنية ، ليست سوى سراب مجازى . ومن المؤكد - فى كل الأحوال - أن وظيفة العلم ضرورية لتحرير التقاليد الإنسانية العظيمة من أعباء أخطائها . لكى تبقى الحقيقة القائلة بأن الفكر العلمى ، الذى يتعين أن يظل بعيدا عن المسألة الأخلاقية - وكذلك طفيلية المنتصر أى - التكنولوجيا - لا يستهدفان بالضرورة سعادة وكرامة الإنسان ، حتى لو كانا قد حسنا وحدهما عددا من الأوضاع التى تشكل مقدمات لاهد منها للسعادة والكرامة . ان ما

مكتبة الإسكندرية

نحتاجه أكثر هو طريقة فى التفكير سياسية ، وفلسفية ، ونقدية ، وواعية تماما بمبادئ السببية ، إننا نحتاج إلى جهد دؤوب لتحرير كل عناصر الثقافة وكل أطوار التاريخ وإلى إرادة الحفاظ عليها من أى إغواء لإدماجها فى المبادئ الأيديولوجية . هذه الطريقة فى التفكير ، وهذا الجهد وتلك الرغبة ستساعد الإنسان على أن يرسى بصفة دائمة ومستقرة الاعتبارات الصحيحة والأساسية بالنسبة لمصيره كإنسان تقدمى : تاريخ إنسان الماضى الملىء بالأخطاء والتحليل الموضوعى للعلاقات الإنسانية القاصرة للحاضر . لكننى أخشى أن يفتر خيار التخصص إذا لم يدعمه الإنسان بخلفية عامة غنية ومتفتحة على أكثر الظهورات تنوعا للدراسات الإنسانية الأساسية ، والمتأثرة حتما بالظروف المحلية إلى القدرة على الاستجابة الكاملة إلى طريقة التفكير وإلى ذلك الجهد وتلك الرغبة . على أن الدراسات الإنسانية لم تكن ، فى الوقت ذاته بخالية من الضرر . فالخطيب يظل هو سيد المدينة . والخطيب يمكن أن يفسد وأن يفسد . لكن الفلسفة والدراسات الإنسانية هما فى النهاية - بشرط حريتهما - القادran على خلق الإنسان القادر على مواجهة خطيبه الفاسد . ولقد شكلت مكتبة الإسكندرية القديمة ، فى عصرها ووسائله بدت حينئذ أساليب مشروعة لعملية التفكير تعتبر الحافظ الأمين الذى جهز عملية التفكير تلك .

وقد فعلت المراكز الأخرى الشئ ذاته وبإدراك أكثر حدة لشكلات الإنسان المواجه بمصوره . صحيح أن المدرسة السكندرية عملت فى ظل العصر ومؤامراته ، وأنها قيدت مجموعة معينة من العراقيل الاستعمارية والعقبات الاجتماعية الثقافية ، إلا أنها خزنت الكل الإجمالى للتجربة الإغريقية فى الثقافة والأدب والعلم والتقنية وأرست بصورة تجريبية الجسور الأولى مع الثقافات الأخرى . والمسئولية المقترحة فيما يتعلق بالمكتبة الجديدة هى مسئولية عن التجربة الفكرية والأخلاقية للإنسانية كلها .

وبرنامج إنشائها جدير بأن يطرح على المنظمات العالمية العاملة فى المجال والتى تملك وحدها الوسائل اللازمة لتحويل حلم اجتماعنا هذا إلى حقيقة واقعة ونشاط متجدد . ولتسمحوا لى بأن أترك الكلمة الأخيرة لآيراثويمينز السيرينى ، الإغريق الأفريقى الذى سبق أن أشرت إليه . فمن الصعب ألا يتذكر المرء إنسانا كرس عمره كله للأخوة بين الثقافات . وبالنسبة له ، تؤدى تأملات الفيلولوجى والمؤرخ والجغرافى والتى تغطى

الكون كله ومجرى التاريخ ، إلى قناعة محددة هي وحدة النوع الإنسانى والتصور القائل بأنه لا يوجد بين ما هو إغريقى وما هو غير إغريقى أى اختلاف أخلاقى أو فكرى . إننا نجد لديه نوعا من الإعجاب بالأجانب ، سواء كانوا مصريين أو رومان أو هنود أو إيرانيين ؟ ولا ريب أن ملاحظات هذا المتخصص القديم فى المكتبات مثلت أمثلة معزولة فى عالمة ونحن نعلم أن الظاهرة المعزولة فى الواقع - فى مجال دراسة الإنسان - رفض أو بالأحرى عجز الوسط المحيط عن قبولها . وفيما يتعلق بإيراثوثينز كانت تلك هى النهاية لرحلة طويلة . فهل تصبح أيضا نقطة البداية لمكتبة الاسكندرية الجديدة بشرط أن يد المراء كلمات المفكر الأغريقى إلى أبعادها الجديدة : فالاحترام واجب لكل الثقافات والمساواة لكل البشر قلعنا عشر على ديمتريوس فالجرونى «جديد» (ولكن ديموقراطى وحديث تماما هذه المرة) ديمتريوس يبدع بالحكمة المتميزة لطرازه تصورا للمكتبة الجديدة ويجتد لها رجالا مختارين جديرين بالجلوس فى مقاعد الحكماء فى خدمة الإنسانية ، مكتبة تصبح ذخيرة لكل العصور الماضية ولكل البشر ، مكتبة لمستقبل الكرامة والسعادة الانسانية .

حكم الاقلية فى روما نموذج فى علم السياسة

رونالد سايم
Ronald Syme

فى لغة السياسة هناك «كلمات حسنة الوقع» وأخرى «مزعجة» والمعيار واضح فى الحالتين . فالأولى أقرب إلى الانطواء على التضليل والحداخ والثانية تعنى ما تقوله . ومن أوضح الأمثلة على ذلك كلمة «أوليغاركية» أو حكم الأقلية . ولهذا الاصطلاح بتصنيفاته المتنوعة وجودة فى التراث القديم فهو يرجع بالنسبة لليونانيين إلى عهد هيرودوت الذى نقل لنا ذلك الجدل الشهير الذى أثارته مجموعة من نبلاء الفرس حول الأشكال الثلاثة للحكومة أو بالتحديد حكم الفرد ، وحكم القلة وحكم الكثرة .

وفى أعقاب ذلك جاء أرسطو ليهدم فى كتابة علم السياسة ؛ ذلك التمرير السهل والمبسط من أساسه ، فقد اكتشف أرسطو بوعيه وإدراكه للحقائق وللتباينات وجود أربعة أنواع من الأوليغاركية أو حكم الأقلية وأربعة ديمقراطيات والأهم من ذلك نوع يقع بينهما ويجمع أفضل الصفات من كل منهما أسماه بوليتميا (Politeia) وهو حكومة جمهورية أصيلة ، هى الأفضل فى نظره ، لأنها ليست نظرية مجردة أو شيئاً مثالياً .

المترجم : محمد جلال عباس

ولم يفض وقت طويل حتى ظهرت فكرة «الدستور المختلط» الذى يتضمن العناصر الثلاثة (الحكم المطلق والارستقراطية والديمقراطية) ، وتعمل فيه الحكومة بالرقابة والتوازن وبالتالى يتحقق الاستقرار . وكان هذا هو النظام الاسبرطى كما ارتآه البعض . ثم أخذ بوليبيوس الفكرة وطبقها على روما حينما قام بتحليل مؤسساتها التى جلبت النجاح للجمهورية فى الحرب الثانية ضد قرطاجه ثم حققت بها السيطرة على العالم . واتبع شيشيرون ما جاء فى كتب «الجمهورية» ثم تعرض المذهب بعد ذلك لتاريخ طويل ، فقد اكتسب قوة خلال القرن الثامن عشر من خلال كتابات مونتسكيو ، وبلغ النظام ذروة شهرته حينما قام بعض الحكماء فى عام ١٧٨٧ بوضع دستور الولايات المتحدة .

حقا ظهر هنا وهناك بعض النقد للمذهب الدستور المختلط ولذا قال المؤرخ تاسيتوس فى خلاصة مختصرة : لم تكن الأمور سهلة التحقيق أو محتملة الاستمرار والبقاء . أما توماس هوبز فقد كان معاديا للفكرة ، وقضى بضرورة وجود الفرد والسلطة المطلقة فى الحكم الجماعى ، ويدت الحكومة التى تسمى مختلطة فى نظر توكفيل فى جميع الأحوال كخرافة .

(٢)

ولقد استطاع بوليبيوس فى تشخيصه للموقف أن يستفيد من خبراته المتعددة كقائد عسكري وكديبلوماسى تعرض للنفى وللإقامة الطويلة فى روما وشارك فى كثير من المشاورات مع أعضاء الطبقة الحاكمة . ولم يكن إصراره على النظرية بالشىء المجيد إذ أنه رتب العناصر الثلاثة (القناصل والشيوخ والشعب) طبقا لسلطتهم ووظائفهم ، وهو أمر مقبول على أى حال ، ولكن كان من الملائم طرح أسئلة عديدة تتعلق بالموضوع: كيف كان الاختيار يتم من بين المرشحين للوظيفة الواحدة ؟ من الذى يقرر الأمور التى تطرح لأخذ أصوات الشعب عليها ؟ ثم بعد ذلك كله : من الذى يصنع القرار السياسى ؟ ومن الذى يعطى الأوامر للقناصل ؟

كان مجلس الشيوخ فى الواقع هيئة باقية مستمرة ، ولها الكفة الراجعة على الحكام وعلى الجماعات الشعبية . ولكن مجلس الشيوخ لم يكن هو الحل المناسب . فقد حدث فى العهد التالية أن أصبح تكوين هذه الهيئة عنصرا يؤخذ فى الاعتبار ، فكان الثلاثمائة عضو جميعهم يخضعون لسيطرة فئتين متداخلتين .

الأولى فئة السراة أو الأرستقراطية السامية التى تسمى نوبيليس أو النبلاء بحكم تميزهم وصلاحتهم (وإن كان هذا غير قانونى اصطلاحيا) . فهم من المنتسبين لأسر كانت

حكم الأقلية

تتولى وظائف القنصلية وحاولت أن تحتفظ باحتكارها للسلطة . وكان كل طموحها هو لقب النبالة الذي كان يخلع عليها من الناخبين الذين كانوا يميلون إلى اختيار سادتهم وأصحاب الأسماء المعروفة .

والفئة الثانية هم جماعة صغيرة من القناصل السابقين الذين كانت سلطتهم تتعدي أحيانا السلطة القانونية الموضوعة في أيدي الحكام الذين يعينون سنويا . فبحكم مناصبهم كانوا يعتبرون «الحكومة الحقيقية» للجمهورية ، فهل فشلت الفئتان المذكورتان في اكتساب اعتراف بوليبيوس إلى حد ما في تحليله أم أنه عمد ألا يأخذ في اعتباره بأهميتهما ؟ رغم أنه كان يقضى معظم وقته في صحة كاتو العجوز وأسكيبو اميليانوس الشاب الفتى . أو ربما استمر غير واع بالموالى المنتشرين وسط المجتمع وفي هيئة الحكم .

ولم يقتصر الأمر على ذلك ، فطبقا لما ذكره شيشيرون وجد بوليبيوس أن مؤسسات الرومان كانت معيبة في شيء واحد فقط ، هو أن الدولة لم تكن تعمل حسابا لتعليم الصغار ، وفي الحقيقة كان الكاتب اليوناني ذاته معرضا للانتقاد . فلم يعترف بوجود التلمذة غير الرسمية التي يقدمها في الحياة العامة أفراد الأسر أو التي تنتهي لكبار رجال الحكم المقبلين .

واتبع في الخدمة العسكرية نظام الترقى الشرفي في ترتيب محدد ويحد أدنى من العمر لشغل المناصب ، وقد أقرت هذه التنظيمات وأعلنت المساواة الأرستقراطية ، وبينما كان هناك تشجيع للمنافسة كان هناك أيضا كبح لجماح الطموحات المبكرة ، وقضى على غير الأكفاء بدون صعوبة . ونتيجة لذلك ظهرت روما بمظهر متفرد في تاريخ طبقات الحكم وبخاصة في مجال التدريب المنتظم للصفوة القيادية على طول الخط .

(٣)

أدت الجمهورية الإمبريالية إلى تحطيم الملكيات التي كانت متواجدة في شرق البحر الأدرياتي ، واستطاعت خلال فترة وجيزة (ثلاثة وخمسين عاما كما ذكر بوليبيوس أكثر من مرة) أن تكتسب السيطرة على العالم . وكان ذلك إنجازا من إنجازات حكومة أقلية أو أوليجاركية لم يكن النظام الحاكم فيها يتكون بالتحديد من طبقة اجتماعية راقية بحكم المولد أو الثروة أو التعليم (وفقا لتعريف أرسطو المختصر) .

وفي دراسة نظام حكم الأقلية على مدى العصور نجد أن لروما إسهامات تتمثل في بعض القيم الرئيسية . ولئن لم يكن لروما حظ من الاهتمامات العميقة في التاريخ السياسي خلال العصور الراحنة إلا أن توينبي قد استلقت الأنظار إلى كتاب من العهد

الكلاسيكي هو «الولد والشباب» تأليف هيلاس . كذلك فشل بوبر Popper ، حين كتب عن المجتمع المفتوح وأعدائه في إدراك أن روما في تطورها من مدينة الى إمبراطورية كانت جذرية بالدراسة والتوضيح .

وليس من الصعب التوصل الى أسباب ذلك . فلم يتناول الموضوع سوى كتاب قليلون ، إن الشك وعدم الثقة في الفكر المجرد كان مستقرا في أذهان الرومان ، وحينما ألقت كتب الفلسفة باللاتينية لم تكن تقرأ بالتعمق الجدير بها ، وإذا ما توسعت مثل تلك الكتب فتناولت العلوم السياسية لم تكن في نظرهم أكثر من استعراض للحكمة الأقدمين المروية .

كان للمؤسسات الرومانية من القوة ما يفوق أي شيء شهد العالم ومن ثم لم تكن هنالك ضرورة أو حاجة الى توجيه من أي ذكي أو حكيم أجنبي ، وكما أعلن كاتوا إذا كانت دساتير المدن الإغريقية قد وضعت على يد أفراد مشرعين في صورة يند واحد ، فان دستور روما قد بنى على أساس حكمة وخبرة الكثيرين من رجال الدولة على مر الزمان الطويل .

ولقد أصبح ذلك التفوق عادة ضرورية من عادات الفكر . ولم يجر طرحه للنقاش عندما بدأت فترة الهياج والاضطراب ، ولم تظهر دوافع لكبح جماحه ، وحينما أدت المغازعات المدنية الى نشأة الملكية شعر القياصرة أنفسهم بالذنب ، والندم ، ولم تكتشف سوى آثار قليلة للتعبير عن الأسف أو للتبرير في شكل مذهب أو رأي .

وعندما تدرس الحقائق والسلوكيات من منطلق نهج معاكس نجد أن تاريخ الرومان يكشف لنا ويعلم عن وجود تماسك واضح فيما يمكن أن يسمى «بالتفكير السياسي» فالكثير ممن يكتبون عن الفكر السياسي في العصور القديمة ينتقلون بسهولة من أرسطو الى عصر أوغسطين .

(٤)

ويقدم لنا نطاق حكم الأقلية الروماني «كموضوع للدراسة» معلومات عن أمور متعددة لها قيمتها نوردتها فيما يلي :

(١) احتفظ مجلس الشيوخ بحكمه لمدة أربعة قرون ونصف كما احتفظ في ظل النظام الجديد بسلطة إسمية وكثير من الوظائف ، وتغير تكوينه ، وأصبح يعين هيئة الحكم وحكام الولايات .

(٢) استمرار وجود البيوتات القديمة لفترات زمنية طويلة وبخاصة أسر الارستقراطية الأولى (أصحاب النبالة) . ومن أمثلتها اسرات آيبلي وكلوديين ، وقايبى التى استمرت حتى عهد الأسرة الإمبراطورية الأولى ، وكان لها كطبقة اجتماعية وضع أفضل من وضع

حكم الأقلية

نبلاء الشعب الذين استطاعوا الدخول في الزمرة القنصلية في أواسط القرن الرابع .
(٣) التعيينات من أصول خارجية . فبادئ ذي بدء كان الرومان خليطاً من شعوب مثل اللاتين والساباين والأثروسكانيين وغيرهم . وساعدت حيرة مدينتهم على اجتذاب المهاجرين ، وتوسعت روما كجمهورية ، واتسع نطاق المواطنة فيها ، ودخلت أفضل عناصر المدن الإيطالية في قائمة السادة ، واستمرت هذه العملية وتسارعت نتيجة للقطاعات المتنافسة أو القادة المتنافسين في الحروب الأهلية ، ولم تتوقف تلك المنافسة حينما توقفت الحرب ، بل على العكس ظهر في عهد الاسرة الحاكمة الأولى قناصل وشيوخ من مقاطعات روما الغربية ثم تسلسل أيضا البعض من بلاد اللغة اليونانية بعد فترة ، وسرعان ما تفوقت الأرستقراطية الوطنية في عددها على الأرستقراطية من أبناء الطبقة العسكرية الرومانية المستعمرة ، ودخلت بدورها مناطق أخرى لتضيف إلى إزدهار الإمبراطورية من سراتها مثل الدانوب والبلقان .

(٤) سهولة الدراسة ، فالمصطلحات والتسميات بسيطة وثابتة ، تتجنب القاب التشريف والتعظيم لأصحاب المكانة أو النبلاء أو وروثة الأملاك . وكان هذا تعارضا مقبولا مع مختلف مظاهر الأبهة والتعقيدات التي كان الأرستقراطيون في دول أوروبا يستعرضونها منذ بداية العصور الحديثة .

وفضلا عن ذلك ظهرت في قوائم القناصل تعليمات واضحة ، فتذكر أسماء الأسر التي ظهرت وتلك التي انحدرت ، ومنافسيتهم وحلفائهم ، وفي بعض الأحيان نجد فيها تنابعات أو تجمعات ملفتة للنظر . ولذلك ففي الوقت الذي كانت النبالة فيه منحصرة متضائلة تضخم عدد الحكام مثلما حدث في أسرة ميتيلي ، وهي أسرة حاكمة من أصل شعبي حكم منها ستة خلال خمسة عشر عاما (من ١١٥ الى ١٠٩ ق م) .

(٥) استخدام الإحصائيات ، وهنا نجد تساؤلا عن كيفية الزعم بقيمة وصلاحيه هذه الطريقة ، ومتى يمكن استخدامها . فقد أدت ندرة الأدلة المتعلقة بالعالم القديم (وتحولاته) إلى منع العديد من المحاولات الحديثة لإستخدام الأسلوب الكمي ، لأن نتائج هذا الأسلوب إما أن تكون واضحة بالنسبة لإسهامها في التاريخ الاجتماعي ، أو تكون ضئيلة الأثر .

ومن ناحية أخرى نجد أن مجلس الشيوخ الروماني كان له مجال محدد ومكافئ .
فبينما كان يتكون من حوالي ثلاثمائة عضو ، زيد العدد إلى ستمائة عضو بقرارات من سولا الديكتاتور . وكان مجلس الحكم الذي هو بمثابة الأساس والبنية - محدود العدد : ٢٠ من الإداريين quaestors و ١٤ المنافعين tribunes أو المحسنين aediles

حكم الأقلية

من عناصر النظام كلاهما يشير للالتباس ويؤدي إلى الخداع . أحدهما ديانة الدولة التي كانت تشجع الكهانة والعرافة وتوجه بصفة عامة إلى الضموض . والعنصر الآخر كان الدعوة إلى السوابق وعادات الأسلاف (mosmaiorum) وكانت طريقة جيدة لتحقيق التوافق من خلال التستر على الأمور . مما يعنى أى شىء قد لا يؤدي إلى إلتزام أو تهديد من هم على قيد الحياة من الشيوخ المستين . ولم يتردد هوبز في التعبير عن أزدراءه لعبارة «السوابق» ورجال القضاء الذين «استخدموا هذا المعيار المزيف للعدالة» . ومضى في تعليقه يقول «بانتقالهم إلى الشيخوخة والعناد كانوا يدفعون الحجة بالعادة ويدعمون العادة بالحجة وفق ما يقدم اتجاهاتهم» (٢) .

(٢) تلون الاتجاهات بالمعتقدات الحديثة عن الحكومة البريطانية . فإن ظهور المحافظين والأحرار في القرن الثامن عشر قد أخذ على أنه مرتبط بالأحزاب السياسية التي تستند إلى اختلاف المبادئ وعدم إبطال المنافسة . وكانت الحقيقة شيئا مختلفا وغاية في التعقيد . وليس من شك في أن هذا هو ما زعمه أو تشكك فيه المتفهمون للأمور وإن لم يظهر بصورة مؤكدة إلا في الأزمنة الأخيرة . (٣)

على أن هذا المنهج قد انتقل بدون أي حذر إلى ميدان المنافسة السياسية في روما مما كان له آثار خطيرة ، فقد ساند الاعتقاد في إيجاد حزبين متناقضين ، متضادين في دعواتهما وفي مناهجهما على حد سواء . وهما بالتحديد الشعبويون والفاوص . وتكشف الفئة الأولى بالنقص البسيط ، فكان يقصد بلفظ «الشعبي» : رجل ومعيار وسياسة . وكانت السياسة انتهائية ، فإذا ما حدث أن أحد السراة المتطلعين بدأ يسير في ذلك الخط ، قريبا يصل في النهاية إلى ما يأمله في أن يصبح في اواخر أيامه من كبار رجال الدولة (أى واحدا من الرؤساء) ما لم يحقه أو يهدمه التوافق الوطني «للمواطنين الصالحين» .

هكذا الكلمات والاسماء فكلمة الخاصة Optimates على عكس كلمة الشعبيين Populares أو العامة تدل على فئة حقيقية لها وجودها ، وفي هذا الصدد نجد أن شيشرون يأتي في رسالته بمعنى أقوى من المتوقع منه في خطبة أمام مجلس الشيوخ أو أمام الشعب ، فيقول «حينما يتولى أشخاص معينون بعض مناصب عامة في الدولة

(2) Hobbes, *de viathan* , ch XI

(3) L.B. Namier , *The Structure of Politics at the Accession of George III* , 1929 ; *England in the Age of the American Revolution* , 1939

وفي هذين المرجعين بعض التناقضات . وللحصول على مختصر معقول أنظر

J.P. Kenyon , *The History of Men* , 1939 , P 251FF.

٨ قضاء Practors وقنصلين .

وفى الأوراق العادية كان عدد القناصل السابقين الأحياء يبلغ نحو ٢٥ متواجدين لتكوين مجلس الدولة فى صورته التى كان يعقد بها سابقا ، وفى عام ٨١ ق م لم يجد سولا من هؤلاء القناصل السابقين سوى أربعة على قيد الحياة . وذلك نتيجة للمذابح التى وقعت أثناء إحياء الاتحاد الإيطالى ، وفى الحرب الأهلية والأريشة والكوارث التى مرت بالبلاد . وكان على الحكومة فى أواخر عام ٧١ ق م أن تواجه ضغطا شديدا من جانب قادة الجيش والقناصل الذين بلغ عددهم آنذاك اثنى عشر وكان من بينهم شيوخ عجائز . وارتفع عددهم تدريجيا فحينما حكم مجلس الشيوخ على شركاء كاتيلينا بالإعدام فى ديسمبر سنة ٦٣ ق م كان عددهم ١٦ ، وبلغ عددهم ٢٤ فى سنة ٥٠ ق م (كان منهم ثلاثة غائبون فى الخارج وثلاثة آخرون فى المنفى) وأخيرا فى ديسمبر عام ٤٤ ق م بعد أن كون خليفة القيصر جيشه الخاص وكان فى طريقه إلى شن حرب أهلية كان مجمرى القناصل قد انخفض إلى ١٧ . ولم يكونوا موضع إعجاب أو شديدى الفصاحة فى الدفاع عن القرارات وتنفيذ الاعمال .

(٥)

لمثل هذه الدراسات الفاحصة بعض الفوائد الظاهرة ، فلما أن تصل إلى نتائج أو أنها تتخطى العديد من الموضوعات التى كان لها أهميتها فى الماضى فى نظر رجال العلم والأدب مثل الأطباء ورجال الدولة والكتاب والباحثين . ومن هذه الفوائد :

(١) دور المؤسسات : هناك سؤال مطروح فى كل العصور عن المؤسسات ، من الذى ينشئها ويسيرها ومن الذى يستغلها . خضع التاريخ الرومانى فترة طويلة لسيطرة فكرة «حق المواطنة» ، وقد حدد فولتير (١) هذه الظاهرة بأنها دراسة القانون العام الذى بناء عليها أعيدت تسمية الأمة الألمانية هكذا ولقد أضاف هذا المصدر بالذات الكثير من النظم والمعتقدات إلى غموض السلوكيات أو مجرد الأعراف .

وليس هناك ما يتفوق على روما فى تطبيق القانون ، بيد أن هناك تناقضا وهما قويا يحيط بهذه الأمة القانونية المحافظة ، حيث يولى رجال القضاء اهتماما قليلا للمسائل الدستورية ، لأنهم كانوا يوجهون طاقاتهم الإبداعية إلى نظام الملكية والوراثة . وهذا غريب بالنسبة لروما لأنها لم تستند (أو تعانى) من وجود دستور مكتوب ، وفى الحقيقة طرحت خلال القرن الأخير للجمهورية الكثير من المسائل العويصة والملمعة للنقاش . فلقد كان القانون العام هو مجال السياسيين ، وكانوا يعملون فى هذا المجال بمنصرين

فى الجمهورية) نتيجة لشراوتهم أو نصيبهم أو أى سبب آخر فإنهم يلقبون بلقب الخاصة ولكنهم ينتسبون فى الحقيقة الى مايسمى العصبية السياسية(٤) (factio) بهذا المفهوم الذى يحدد الوضع ، والذى عرضه كاتب متقدم فى سلوكه وأهدافه تظهر الصغوة كحكومة فعالة مؤثرة ، أما الانتساب لأسرة أو لعصبية فإنما هى عوامل تربط التنافس من أجل المكانة بالسلطة خلال عصر الغزو الإمبراطورى يمتازها النهائى الذى ضم كل موارد المقاطعات وجيوشها حينما سقط النظام القديم .

(٣) اللغة والبيان . تعتبر خطب شيشيرون فى مجال الدراسات الكلاسيكية أهم دفاع يلمح عن العصر لأنها لم تقبل فى أن تحافظ على المصالح ، بل وتحفز الموهوبين ، ولقد ذكر سالوست المؤرخ المفسر بعض الصفات التى عوضت الفشة الأخرى ، وأحسن استخدام آراء ثيوكيديدس فيما ذكر . وأدى ذلك النموذج ، فضلا عن خبرات سالوست الشخصية بالأمور ، إلى أنه فقد الثقة فى تلك المبررات التى كانت تبدو معقولة وتشمل فى «الوظائف الشرفية» التى تخفى وراءها حقيقة السلطة ، وإذ فعل هو ذلك قال كاتو فى خطابه : لقد جعلنا الكلمات تتجاوز معانيها (٥) وكمؤرخ تجنب استخدام كلمة الخاصة وفضل استخدام كلمة العصبية أو ذوى السلطان .

(٤) التعصب للرومانية . فقبل أن تنتهى الجمهورية كانوا يشكلون ماضيا مثاليا ذلك أن السيادة على العالم الخارجى أدت الى تغير الداخل وربما كان تغيرا الى الأسوء ، لأن الناس قسروا نتائجهم فى ضوء الاضمحلال الأخلاقى والدينى الذى شهدته البلاد . فبينما جرمت الطبقة السياسية وبخاصة النبلاء بشدة ، وجه المدح والثناء العظيم لأبطال الأزمان الماضية .

وفى تحول آخر مختلف وجدنا الجيل الأخير من الجمهورية يطالب بالتحريك والمخلص ، فاصبح بمثابة عصر من القوة والحيوية والابتكار ، ولكن هذه الصفات التى ميزته قد أسهمت فى الوصول به إلى كارثة مروعة إذ أن روما زالت بسبب قوتها كما قيل . وبينما كان النظام الجديد فى سبيله إلى اتخاذ شكله النهائى ، أى حينما أخذ القادة يتحولون إلى زعماء ، كان ما أدخله القيصر أوغسطس من إصلاحات كرد فعل لعصر المخطئة وعام الاضطراب ، بمثابة غشاء جديد من الخداع والمشاعر الفياضة نحو تقديس الماضى . فمن خلال التشريعات السكانية ونظم الزواج حاول أوغسطس إعادة الطبقة العليا إلى صوابها ملتزمة بالنظام ، وساعد فى ذلك الكثير من الدعاة والشعراء .

(4) Cicero , Dere Publica III . P. 23

(5) Sallust , cat . 52. II. "Ver a vocabula rerum amisimus"

حكم الأقلية

ومع ذلك النجاح الكبير الذى قد يكون موضع شك (٦) ، لم يكن من السهل تنظيم تجارة الجنس التى لم تكن قد كشفت بعد ، وكان هناك من جهة دعوة الى «التسلح بالأخلاق» واجهتها الصعوبات وانتهت إلى الهزيمة الظاهرة . ولم تجد العودة إلى الرخاء المادى أى اعتراض ، وكثرت الكماليات وازدهرت دون حدود أو معوقات لمدة قرن من الزمان بدءا من معركة أكتيوم حتى سقوط الأسرة المالكة . كان ذلك هو ما عبر عنه المؤرخ تاشيتوس فى شهادته .

(٥) السيرة . كان هناك اجتهد شديد فى تطبيق هذا الفن القديم على الأباطرة وبعض الشخصيات المرموقة خلال الأعوام الثلاثين الأخيرة من عمر الجمهورية ، ولم تقتصر السير على بقصر وشيشرون بل كتبت أيضا عن بومبيوس وكراسوس ، ولكن لم تجد سيرة أصيلة يمكن القول بأن أصلاتها واضحة سوى سيرة شيشرون ، وحتى بالنسبة للقيصر يصعب القول بأن سيرته كانت ذات نفع كبير . وكان ما قدم من السير أشبه ما يكون بقطع من الروايات التاريخية التى كانت تأتى أحيانا تحت العنوان الفرعى «السيرة السياسية» .

أما الفترات التى كان فيها شيشرون يمارس السلطة (وإن كانت ممارسة متقطعة) فلم يكن فى أثنائها زعيما لمجموعة معينة ذات قوة استقلالية ، بل كان من المرغوب فيه بدلا من ذلك أن يكون هناك بحث متصق حول الطبقة العليا كلها من حيث تكوينها وسلوكياتها مع وجود النبلاء والقناصل فى وسط البحث كمعصر موحد للموضوع .

(٦)

تناولنا حتى الآن خمس نقاط كان الانشغال بها سببا فى تعميق الفهم الصحيح . فلقد أدى التراجع عن السيطرة إلى تحول الانتظار نحو الأسر والعشائر ، ونحو الصلات والالتزامات الشخصية وغيرها مما ساد الحياة الاجتماعية والسياسية .

ويكفى أن نستعرض مثلا واحدا للمتجاذب الذى نشأ بين أميلى واسكوبيونس فى فترة الحروب العظمى ، فقد كان الإفرقى الثانى ينتسب إلى أميلىوس بالميلاد ، وتبناه سكوبيوس أميليانوس الذى دمر قرطاجه واكتسب المركز الأول فى الدولة ، ولئن انقسمت المجموعة أو الحزب الذى كان يقوده أميليا نوس على يد ابن عنه تيبيريوس جراكوس ، الذى كان من المدافعين عن الشعب ، إلا أنه قد اكتشف أنه كان هناك ثلاثة من القناصل السابقين يساعدونه مساعدة قوية ، وهنما بدأت جماعة اسكابينو تتعرض للضعف والانهيار ، انتقلت السلطة إلى يد الميثلى ، وكان أحدهم من أهم حلفاء سولا ، وكون الميثلى مع بعض الأسر المتصلة بها نواة الحكومة التى أقامها الديكتاتور . وأخيرا جاء

آخر أفراد أسرة اسكابينو ، الذى تأكد بدون أدنى شك انه هو ميتيلوس اسكيبو الذى كان قد تبناه حليف سوللا ، وتزوج الأمير الملكى بومبيوس ابنته (عام ٥٢ ق . م) .
ولم أن الحظ أدى الى تغير قرارها بالنسبة للحملة الافريقية (عام ٤٦ ق . م) لعرفت روما حاكما يحمل لقب الامبراطور سكيبيو الذى لا يهزم .
(٧)

يستطيع الانشغال بالأسر والعشائر بعض المعوقات الواضحة التى تأتى فى أولها النسقية أو المبالغة فى المنهج . فرغم أن بعض الجماعات قد بقيت رغم التغير إلا أنها ظلت معرضة للمنافسات والصراعات الشخصية . فربما حدث انقسام للأسر فى السلام أو فى معرض الحرب ، وكلما كبر حجم الجماعة أو الفرقة كلما ازدادت الانقسامات فيها . وكان هناك اتجاه الى التغاضى عن القضايا الكبرى والمسائل الحيوية ومن ثم يتواجد طريق إلى الخلاص ، لأن الحياة تتضمن عنصرين مزدوجين أو مستويين :
أولهما : المنافسة المعتادة أو التقليدية بين النبلاء ، وهى المنافسة التى لم تكن مدفوعة بأى مثل عليها أو كانت تقصد إلى تنفيذ برنامج معين بل كان اكتساب الحلفاء والثابعين للشرف والمكانة الرقيقة يتأى فيها عن طريق الميلاد أو الاكتساب لأسرة .
ولقد أضفت هذه العادات على الحكم المشترك بعض الحيوية ونوعا من التوازن ، فكانت الأرستقراطية تحكم عن طريق التوافق ، وأصبح كل تهديد خارجى يجد أمامه فاسكا توبا .

وثانيهما : أن مختلف القضايا الهدامة تدخلت مع مرور الزمن ، فى السياسة المدنية وقام اثنان من الجراتشى ، وهما ارستقراطيان يدافعان عن حقوق الشعب بإثارة بعض المسائل الزراعية والاجتماعية التى اجتلبت الكثير من الأنظار ، وكان لها صدى واسعا بحيث أجمعت وجهات النظر المختلفة على أنها قد أدت الى قيام الثورة التى بدأت فى عام ١٣٣ ق . م .

وبعد جيل واحد تحولت الأزمة التى تعرضت لها علاقات الحكومة مع حلفائها الإيطاليين إلى الانسحاب والى قيام حرب كبرى ، وهى التى وضفت بعمامة بأنها «حرب اجتماعية» . أو بمعنى أدق هى «الحرب الإيطالية» وفقا للمباراة التى كان كل من شيشيرون وليفى يفضلان استخدامها . وتأتى بعدها أحداث الحرب الأهلية الرومانية ذاتها ، والتأثير القوى الكامل لإمبراطورية الجمهوريات الخارجية التى واكبت عصر الأسرات التى تميزت بتمزق القيادات الملكية كما وصفها أحد الكتاب اليونانيين المتأخرين . ونجد التتابع يرتبهم ابتداء من سوللا ثم بومبيوس ثم قيصر ثم انطونيوس ثم قيصر

حكم الأقلية

الوريث الأخير .

وكان أبناء طبقة المولد أو النسب الرفيع يحترمون مخصصات وممتلكات الدولة الجمهورية ، والنظام الذى يناسب تطلعات ملوك الأسرات . ولكن الولايات بدأت تتورط فى لعبة السياسة وكذلك تورطت الجيوش والعالم كله فيها . وحينما دخلت المناقشات الشخصية وأدت إلى إخلال الدبلوماسية انضم معظم القناصل السابقين إلى جاتب يومبيوس وإلى السلطات التى انضمت إليه للعمل ضد أنصار قنصل الغال . واثبت قيصر بعد الحروب التى انتصر فيها أنه غير قادر على استرضاء الطبقة العليا ، بل وشارك الأعضاء البارزون من حزبه فى مؤامرة كاسيوس وبروتس ضده . فانفرد القيصر بسلطة مطلقة لم تكن هى مقصد عمله السياسى ، وانتهى الأمر به الى الفشل ولم يكن قيصر بذلك هو أول الأباطرة ولكنه كان آخر طبقة النبلاء .

(أ)

استعادة لما ذكرناه ، كان النبلاء مقومون على أنهم العنصر الرئيسى فى تاريخ الجمهورية مع وجود أدلة على سبب تأخير الاعتراف بهم زمنا طويلا ، ولحسن الحظ وقف صناع هذا التغيير الملموس موقفا محاثلا ، وبخاصة جلزى فى سنة ١٩١٢ بمختصره الاقتصادى عن النبالة ومونزى فى سنة ١٩٢٠ بتعمقه فى البحث فى حوليات الأسر الأرستقراطية (٧) .

ولقد قدمت لنا هذه الكتب معلومات عديدة متصلة بالموضوع ، ولكنها ظلت زمنا طويلا حتى فى داخل بلادهم دون أن تلقى قبولا أو تستشير جدالا . وأما المطبوعات التى ظهرت فى جهات أخرى خلال العقد الرابع فتادرا ما استطاعت أن تتوصل الى تعقب مصادر التأخير . ومن أمثلة هذه المطبوعات : تاريخ كمبريدج للعصور القديمة الجزآن : الثامن والتاسع (١٩٣٠ و ١٩٣٢) ، وظل الأمر كذلك حتى سبتمبر سنة ١٩٣٩ حينما ظهر عوض مفيد وإن كان غير دقيق بظهور مقدمة مختصرة (أ) فى عرض موضوع لا يتعلق بالجمهورية .

(7) F. Munzer , Romische Adelspasteien und Adelsfamilien, 1920

R. Seager انظر أيضا كتاب The Roman Nobility ترجمة وتقديم

(أ) موضوع الثورة الرومانية الذى نشر فى ٧ سبتمبر سنة ١٩٣٩ .

(٩)

وأيا ما كان أمر الجمهورية فإن النظام الجديد الذى ظهر قد فتح فصلا جديدا فى تاريخ حكم الأقلية (الاوليجاركية) ، وظهر فى النظام الجديد عنصر مزدوج فكان القيصر أوغسطس هو آخر الأباطرة أو الحكام العظام ، إذ أقام وحكما ملكيا مطلقا متخفيا فى إطار مجموعة الأمم . كان هذا هو رأي جيبون . أو بمعنى آخر لم يكن هناك مزيد من توزيع السلطة ، ولكن الحكومة المركزية تتأسس على التمثيل من المجلس الشعبى . وكان هناك شكل واضح من الاستمرارية لا فى العبارات الواضحة للمحددات القانونية ولكن فى الرجوع الى الأمر القدية كمادة وكزينة للحكومة الجمهورية . فالحاكم المطلق يحتاج إلى حلفاء ، والأرستقراطية على استعداد للاستجابة لذلك . وهناك جيل جديد يقف مستعدا فى قصد ليأخذ دوره فى صف القناصل المنتظر تعيينهم فى العقد الثانى من الحكم ، واتجه العديد منهم نحو قيادة الجيوش الكبيرة .

وفى نفس الوقت أدت القواعد الى ترقية الرجال من المدن الإيطالية لكي يحلوا محل الذين خلصوا بسبب الحروب من القواد ورجال المال ، ومقاولى الجيوش . ولم يكن بالاستطاعة أو السهولة إيقاف الطبقات أو الجماعات التى استفادت من الثورة . وبالنسبة فإن كلمة الثورة قد أثارت عدم الرضا أو إنكار ما فعله بعض العلماء الذين استخدموا المقاييس التى فرضها التاريخ الحديث أو الملاحظات الجديدة (٩) بيد أن التحول بالعنف حدث من منطلق القوة ومن منطلق الفقر الذى صاحب قيام النوع الجديد من الحكم الذى ظهر آنذاك . وتلك هى الحقائق ، ولا يوجد سبب معقول يؤيد رفض التسمية .

(١٠)

وبعد ذلك بقليل اتى دور حكم الأقلية فى ظل القيصرية ، وكما سبق يظهر التساؤل عن كيفية دراسة الموضوع والطريقة التى يدرس بها وأغراض الدراسة . ومنذ البداية نجد أن ندرة ما هو مكتوب وفاق من عهد أوغسطس يمثل معوقا كبيرا ، ولكن يمكن الدوران حولها جزئيا بالرجوع إلى حوليات تاشيتوس التى تصف سلوكيات الطبقة العليا وانهايار البيوتات القديمة من عهد القيصر تيبيريوس الى عهد نيرون . وقبيل نهاية الأسرة قلت الأدلة المكتوبة ، وإن أمكن تقريبتها أو الاستغناء عنها بالنقوش المكتوبة . هذا ، وقد كشفت لنا الكتابات العديدة التى ترجع إلى المدن الإيطالية ومدن الأنايسم عن أصول

(٩) كذلك عند العديد من المساهمين فى تأليف *La Rivoluzione Romana*

الذى نشرته *Biblioteca di labor* , Napoli , 1982.

حكم الأقلية

اعضاء مجلس الشيوخ أو النواب ووظائفهم مما يجعلنا نعدل سير الأباطرة المجردة ونتجاوز عن بعض ما فيها .

هكذا كانت التقارير الضرورية حول السيرة الشاملة للإمبراطورية الرومانية تتضمن الفترة التي بدأت بمعركة اكتيوم وامتدت حتى خلع ديو كليقان . وقد بدأت هذه الفترة بإيعامات من مومسون الذي طبع مجلداته الثلاثة (فى أكثر من ١٤٠٠ صفحة) فى عام ١٨٩٧ و ١٨٩٨ ، ومع ذلك فقد مرت سنون عديدة قبل أن تحتفل المادة التي تضمنها هذا الكتاب ، ولو فى كتاب واحد له شهرة وانتشار .

ولا حاجة بنا لأن نقول إن الدلائل الجديدة تتجمع (١٠) ، فإن الصنعة والتوقد اللذين قد حققا الآن نتائج قيمة فى مجال هذا العلم وهذا الفن .

(١١)

ولئن كانت الحكومة قد تغيرت مع قيام النظام الملكى إلا أن البنیان الاجتماعى لم يتغير ، واستمر كما هو منذ العهد الجمهورى . ولعل تتبع السيرة الإمبراطورية الشاملة قد يؤدى بالباحث إلى النظر إلى الوراء ، وبالتالي يكتسب العون والشجاعة .

ولقد أبهى القيصر أوغسطس فى سياسة حكمه على عادات وممارسات الأستقراطية القديمة (١١) فلم يكن له أبناء سوى أبناء زوجته وابن لأخيه ، ولكن زواج أخته قد أمدّه على الأقل أربع بنات لأخته ، ووضع كلاً من هؤلاء فى مركز مرموق منذ السنوات الأولى لحكمه ، وكانت النتيجة قيام زيجات ، وبخاصة مع بهرات الأشراف الوطنيين من الرومان الأصليين مثل أسر آيميلى وكلاودى وغابى . وباختصار كانت الأسرة الأولى بداية الصلات بين عائلات الأشراف مما نشأ عنه تعقيدات مشتومة وكثير من الموتى . وهلكت معظم تلك الأسر ، ليس جميعها بالطبع ، نتيجة قيام النسب بينها وبين القيصر .

واتخذ الأبناء التسعة الذين خلفهم الأوغسطيون شرعية الأستقراطية الرقيقة نتيجة للصلات الزوجية . أما خلفاؤهم وموالى القياصرة وأتباعهم فقد ظهرت كطالبيين بالسلطة بعد انتهاء عهد نيرون . واستطاع فاسبا سيان أحد قادة الجيش أن يؤسس أسرة مالكة استمرت فى الحكم مدة قصيرة .

ولما كان أباطرة الأقاليم خلال الأسرة الحاكمة الثالثة أرفع فى صمتوهم الاجتماعى من فاسباسيان ، حضر إلى العاصمة أعضاء مجلس الشيوخ الآتين من مدن جنوب أسبانيا

(١٠) بدأ تحرير الجزء الثانى عام ١٩٣٣ ، ووصل حالياً إلى حرف "M"

(١١) أنظر كتاب: The augustan Aristocracy oxford , 1986 .

وجنوب فرنسا من كان اختياريهم على أساس نسبهم الاسرى و ثروتهم وتعليمهم واجتمعوا واقاموا فيما بينهم تالفا (١٢) فأخذ تراجان وخلفاؤه ايتاليكا ، وهى مستوطنة قديمة قرب اشييليه وطنا لهم ، ولكن زوجة تراجان كانت من منطقة نيمس ، التى كان بها تسرب من جماعات تايوتيزيس إلى المناطق المتصلة بها ، وكان جدا انطونينوس بيوس من النيمويس وكان كلاهما من القناصل المعينين للمرة الثانية .

تقدم لنا هذه العملية شاهدا قويا على «المجتمع المفتوح» ، ولم يكن ذلك هو المظهر الوحيد الذى شهدته العصر فكما أعلن هارديان بعد انقضاء قرن ونصف من هزيمة مارك انطونيوم وملكة مصر ، أصبحت الإمبراطورية رومانية يونانية . والأوضح من ذلك أن اليونانيين دخلوا فى النظام الحكومى بتأثير ملموس . ومن خلال صداقة وسياسة تراجان بدأ عام ١٠٥ باثنين من القناصل من غرب آسيا كان كلاهما «قنصلا مزدوجا» . وأصبح مجلس الشيوخ الإمبراطورى فى عهد انطونينوس يمثل تحالفا وتوافقا بين طبقة الملاك والمتملئين فى جميع مدن العالم الواسع .

(١٢)

وعلى أى الاحوال فخلاصة المؤشرات هى وجود عملية طويلة تشل استمرار حكم الأقلية ، وضرورات متأصلة فى حكمة الأقلية ، وحكومة طبيعتها طول الأمد ، سواء أكان الحاكم طفلا أم شيخا ننسنا ، أم عالما أم مأنونا . وبحسبى لفظ «طويل الأمد» بالترحاب فى هذه الأيام كما لو كان اكتشافاً حديثاً . وهناك اتجاه جديد آخر يفيد فى هذا المجال ، وربما قدم لنا معلومات عن هذا الجانب ، إذا ما قمنا بالمقارنة التاريخية العابرة ، التى عبر عنها لوسيان فيفر بقوله «ذلك الشيء العظيم الذى كان عزيزاً على بيرين وعلى مارك بلك وعليينا أيضا وهو الذى يسمى التاريخ المقارن» (١٣)

يستلزم اجراء من هذا النوع أن يكون هناك حذر بالغ واستعداد معين ، ومن المفضل البعد عن التوقعات الواسعة النطاق أو المذاهب الطموحة ، ومن المناسب على الأقل أن يكون أى مجتمع يدخل المضمار مشابهها لروما تماما «سواء أكانت روما الجمهورية أم الإمبراطورية» .

(١٢) ورد ذكر هذه العملية فى كتاب Tacitus , 1958 ch . XLIV

(١٣) L. Febvre ; Combats Pour l'Histoire, 1953, 115

حكم الأقلية

ولقد قيل إن الثورة الفرنسية أو الثورة الصناعية قسمت التاريخ ، ورغم أن لهذا الاتجاه أطراف مهلهلة ، ويختلف باختلاف الأقطار ويحتاج إلى اللجوء دائما إلى فترات الانتقال ، إلا أن له جاذبيته ، فهو يسمو على الأقل بوجود مفهوم واضح ، ويرى كل ما سبق وقوعه على أنه تاريخ قديم ، وبالتالي فهو يضم في مجموعة واحدة كلا من اليونان وروما والعصور الوسطى وعصر النهضة . وتعود فائدة ذلك على التقديرات العامة في كتابة التاريخ . ويمكن اعتبار كل من ثيوكلدائيدس وليفاني وتاكيتوس على أنهم هم السابِقون على ماكيافيللي وجويكيارديني (ليس فقط باعتبارهما نموذجين لمن كتبوا باللاتينية ، بينما يمكن إدخال كل من فولتير وجيبون معهم) رغم أنهما كانا الطليعة قبل (ماكولاي) بشيء من الصعوبة (١٤). وبناء على ذلك الزعم نجد أن الأرستقراطية الأوروبية ظلت على ذلك الوضع من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر ، فكانوا يعلنون حقهم في التشبه بروما بل اعتبروا أنفسهم أشد شبهة بها . وتأتي أولا وقبل كل شيء ، فرنسا وانجلترا في العصر المسمى عصر أوغسطس الذي كان يطلق على كليهما ، فقد كان كلاهما مستقرا وواثقا من أنه متميز مثل روما بعدم وجود نظرية سياسية اطلاقتا (من أساسه) (١٥).

ويستجيب النزاع الوظيفي لطبقة الفروند ، وجه لويس الرابع عشر جهوده لاستئناس الأرستقراطية العالية ، فحد من قوتهم الإقليمية ، وحشدتهم في قرى ، غلظهم سلاسل من ذهب ليخضعهم له . وتعلم الحاكم المطلق درسا جديدا من هذه المعاملات الأخيرة . وأدت الهيمنة التي كان يمارسها واصليو ومازارين كل بطريقته التي كانت تشبه سياسة السنجانوس التي اتبعت في عهد القيصر تيبيريوس ، إلى تعويق الملك الشاب عن تمكينه من اخضاع رئيس الوزراء ، فقد كان هؤلاء القوياء يخلقون لأنفسهم ممالك خاصة واختار ريشليو كوندى (حفيد هنري الرابع) ليكون زوجا لبنت أخته ، وتزوج شقيق كوندى من ابنة أخت مزارين (وهو أحد الرفاق الخمسة) . وبدلا من ذلك اختار الملوك عملاء لهم من بين خلاصة البرجوازية الذين ارتفعت مكانة أسرهم وتزوجوا مع الأرستقراطية الأصليين .

(١٤) يمكن بظواهر عصرهم اعتبارهم كقيامه «للوثنية الجديدة» . وفي ذلك انظر

P. Gay , The Enlightenment , 1967 .

(١٥) من حيث محفوظات الانجليز على الحاكم نفسه راجع H.D.Weinbrot , Cae sar in Augustan "England" , 1978

وكل من يتناول القيصر أوغسطس وحاشيته يمكنه أن ينتظر إلى صفحات من سان سيمون للاسترشاد بها دون أن يكون في ذلك مضية لوقته ، فالمثلثون يختلفون ولكن المنظر والسلوك غير مختلفين ، ومن ثم يمكن التعليق باختصار على الإمبراطور ماركوس أو ريلبيوس من خلال بلاط هادريان وغيره من الحكام .

وفي القرن التالي نال حكم الأقلية في إنجلترا قمسطا أوفر من الموضوعات التي تناولت «شمس الملوك» . فقد أمكن استغلال الاحتفاظ بالحريات والسلطة في ظل المظاهر الهرمائية السطحية لإقناع الملوك الذين جلبهم من هانوفر ، وكانوا سعداء بأن يعترفوا بالصلة مع روما في عهد القيصرية الأوغسطين على أنهم الأصل مع تشابه السلوك ، فضلا عن أنهم اذاعوا ذلك على نطاق واسع بكل الوسائل . وربما شعر كل من تاشيتوس وبليني وأحدهما محلل هدام والآخر معلق اجتماعي لبق بأنهما مرتاحان في هذه الصيغة.

(١٣)

ولئن وضعت روما موضع المساواة في السلوك لما أزيلت الاختلافات الشديدة المتناقضة التي لم تتجم جميعها عن عدم وجود النظام الملكي كمنطلق للشر .

فهم يظهرون الطابع المدني - على ما قد بدأ - في شكل أرستقراطية عسكرية ويميشون في طبقة حاكمة كأن لم يسبق للعالم أن شهد مثلها . وكما هو الحال في جهات أخرى فإن المعايير السلبية تقدم المعلومات (١٦) . وهناك نحو ست عينات يمكننا تسجيلها هنا باختصار

أولا : لم تشهد الجمهورية القابا مأخوذة عن اقتناء الأملاك أو غيرها من الأمور .

ثانيا : لا توجد شعارات أو ألقاب متعلقة بالنمب أو ملابس خاصة للزينة ، ولا يوجد زي خاص يلبس في ساحات المدينة ، ولا يلبسون سوى الشريط العريض الأرجواني المعلق فوق عباءة أعضاء مجلس الشيوخ ، والشريط الرفيع الذي يعلقه رجال الطبقة الثانية في المجتمع (الفرسان) ، وكانت الرتبة تتحدد وفقا للمخدمات المقدمة للدولة .

ثالثا : لم تكن هناك مظاهرات ، وكانت النزاعات والقضب تجد لها متسعا في محاكم القضاء ومناقشات مجلس الشيوخ .

(١٦) انظر مثلا مقالة: Maniage Alliances and Aroidences in:

Rome منشورة في العدد ١٣٥ من مجلة ديوجين ، خريف عام ١٩٨٦

حكم الأقلية

رابعا : لم تكن هناك عقوبات مالية على المغالقات التي ترتكب ضد الدين أو الدولة ، وكان يحل محلها الثغى الاختياري المسموح به الى خارج البلاد .
خامسا : لم يكن هناك إصرار على صلة النسب أو قرابة الدم ، فكان هناك توريث ، للأبناء بالتبني ، وكانت هناك مساواة بين الأبناء فى الميراث .
سادسا : لم يكن هناك عدم شرعية فى المناصب العليا مثل ما كان عليه الحال بالنسبة للدوقات والكاردينالات فى فرنسا وأسبانيا ، فكان الأبناء غير الشرعيين يتحولون الى أفراد من العامة . ولكن كان هناك تستر على نتائج الاتصالات غير الشرعية فى أوساط الخاصة أو ربما كان هناك تشكك فى التبنى أو الرضايا .

(١٤)

وفى معرض الجدل سواء أكان جدلا انتقائيا دقيقا أم مختصرا كان هناك تركيز خاص على أسباب تأخر ظهور حكم الأقلية فى روما كموضوع للدراسة القيمة .
ويقودنا هذا إلى مجالات أخرى وإلى التطورات الحديثة . فهناك عوامل متعددة أسهمت فى الاهتمامات العامة المتنامية بالسير الشاملة كما تسمى حاليا (١٧) . ومن بين المظاهر المتعددة التى يمكن ملاحظتها نذكر ما يلى :

- ١- البعد عن النظم المنمقة والمظهيرية وبخاصة إذا كانت تكشف حقائق الدوافع اللاهوتية وهنا يظهر اسم كل من شينجلر وتوينبى .
- ٢- معاداة المذاهب السياسية والاجتماعية التى تتضمن لفة تحتاج الى فحص دقيق .
- ٣- الشك فى المؤسسات . فقد كان هناك تركيز عليها ، أو على الأقل على بعض منها حينما صدر دستور الاتحاد السوفيتى عام ١٩٣٦ .
- ٤- عدم الثقة فى أسماء الأحزاب ، إذ احتاج الأمر إلى القليل من التأمل من أجل تمييز الثواب الفرنسيين الذين ينتمون الى «جمهورية الرفاق أو اكتشاف المحافظين من بين الكثير من «الراديكاليين أو الثوريين»
- ٥- التغير المفاجئ من العسكرية إلى تاريخ سياسى من نوع تقليدى .
- ٦- بذل الجهد فى سير الأسر التى تركزت حول أشخاص بارزين للتغطية على مجموعات لها اعتبارها .

١٧- حسبما قدمها الـ ستون L.stone فى عرض مفصل واضح The Past and the present 1981. ch . 2, "Prosopography."

٧- تحليل الشخصيات الحكومية ، مثلاً من حيث تكوينهم وطريقة تعيينهم ، وهنا ، لا يمكن التغاضي عن نسبة الأتوتيين في الوزارات التي رأسها إيلن أو ماكميلان ، وقائمة شركات التوكيلات التي أمدتها وزغلت بالعديد من التعليمات .
 ٨- التعرف على الاختلافات الإقليمية ، ومن ثم كانت دراسة الأقاليم الفرنسية دراسة جذابة ، أو التعرف على التفاوت بين الأسر الأولى في كل من فرجينيا ويوستون .
 ٩- فتنة التاريخ المحلي أو تاريخ المدن ، وبخاصة من حيث العلاقة بينهما وبين الحكومة المركزية للبلاد .

١٠- البحث عن أقلية متحركة من بين أعضاء الجمعيات العلمية أو المتعلمين .
 وفوق كل ذلك ، كلما تعمقت الدراسات كلما اتسعت الآفاق ، ويمتد حب الاستطلاع إلى القارات البعيدة وإلى الحضارات المتنوعة . فتأتى دراسة الصفوة القيادية في أمريكا اللاتينية بما يفيد في التاريخ المقارن ، أما في الصين فربما اكتشف موضوع يشبه روما ، وهو بالذات موضوع الماندارين ، فهم أشبه ما يكونون بالحكام الإداريين في عهد انطونيوس (إذ كان معظمهم من المتعلمين) ، فهم يذكرون بالخدمة المدنية حينما أتخذت شكلها المعروف في إنجلترا معتمدة من اللحظة الأولى على الدراسات القديمة (١٨)
 (١٥)

وخاتمة المطاف ، أن الإتصاف يقتضى منا الإشارة المختصرة إلى الحدود الأصلية فيما يتعلق بالأقليات ، ومتابعة الدراسات التفصيلية . ويقوم النقد هنا على أساس اعتبارات متعددة .

فتأتى في المرتبة الأولى القضايا الكبيرة التي يمسود الميل فيها إلى المرور العابر عليها ومعها «الأشياء الرفيعة» والمجالات المشرفة من السلوك الانساني . فان نوع السياسة تضيق من مجالات التنافس على الثروة والسلطة ، وتلج في جزئيات وأمر صغير تتعلق بالوظيفة أو التأثير . وهناك حكمة قالها ستندغال تنطبق هنا : «عجباً أن تجتمع المراهب والجندار في قديم واحد» (١٩)

(١٨) يمكن الاستفادة من الرجوع الى كتاب

R.W ilkinson (ed.) , governing Elites . Training and Selection , 1969.

(١٩) العبارة مقتبسة من Le Rouge et le Noir , ch XXVII وقد اشار الى تليماك كمصدر لهذه العبارة .

حكم الأقلية

وعادة ما تكون النزاع المطلقة على الأقل صارمة إن لم تكن منفردة . ولعل اللجوء إلى توماس هوبز يريح هنا حيث يقول «أن الناس بطبيعتهم يخبون الحرية، والسيطرة على الآخرين» ، فهم يميلون من أجل الكسب ، ومن أجل الأمان ومن أجل السمعة الطبية (٢٠) . ولقد انتج هوبز أقصى ما أراد ثيوكيليدس اخراجه إذ أن الاثنين ، في سبيل الدفاع عن سلطتهم الإمبراطورية ، قد أعلنوا (ليس مرة واحدة فقط بل مرتين في نفس الخطبة) القانون الذي وضعته الطبيعة وهو أنهم كانوا مدفوعين بدافع الخوف وكذلك الشرف والفائدة (٢١) ويقصد المؤرخ اليوناني ، حسب ما يرى هوبز ، أكثر من مهمة الترجمة أو التفسير ، إذا أنه أدرك حقيقة مسايرة الطبيعة (٢٢).

ويأتى بعد ذلك ، أن التاريخ الفكرى يعانى من الإهمال . ولا عجب فانه بعيد عن الربط السهل بين الأفكار والكلمات ، أو بين المفاهيم والأحداث .

وكذلك يتمتع تاريخ العالم بتقدير كبير ، ولكن ذلك التقدير لا يتقابل دائما بالنجاح في أوساط مفسرى التاريخ بدءا من بوسويت حتى العصر الحديث . فلم يكن مجرد الحق الإلهى وحده هو الذى ألقى قولتير . بل إنه تمسك في شغف بإغفال الصين وبدأ صدى ذلك في شخصيتى بوفاردو وبوكوشيه في رواية فلويرت حينما كان بوفاردو يدرس التاريخ من أجل موضوع كان الشخص المبرز فيهم مهرجا ! فنسى الصين ، وعلى ذلك اتفق بوفاردو وبوكوشيه ونصحاه ان يقرأ فيكو (وهو مؤلف لم يكن قد وصل الى الشهرة والمجد) . كذلك كان بوكوشيه بقطا للسيرة الشاملة وأعلن ذلك في قوله «ان لشخصيات الصف الثانى أحيانا تأثيرهم البالغ» .

ولم يهمل قولتير أيضا ذلك ، ففي ملاحق كتابه قرن لويس الرابع عشر ، أورد سجلا للواءات الجيش وقواد البحرية الفرنسيين كما سجل أبناء الملك (ما فيهم الأحد عشر غير الشرعيين) فضلا عن تفاصيل كثيرة أخرى ، وقوائم للفنانين ورجال الأدب .

Levrathan , ch . XIII.

(٢٠)

Thucydides I , 75 . 3 ; 76.2.

(٢١)

(٢٢) هذه الترجمة سبقت نشر لفيثان بثلثة عشر عاما ، ونادرا ما جاء ذكر التأثير الذى وقع على المؤلف في الكتب الحديثة . انظر الملاحظات المتعلقة بالموضوع في كتاب C.E.M de Sainte Croix, The Origins of Peloponnesian War, 1972, 26.

أخيرا ، هناك ، عنصر مؤسف يمثل في إهمال الطبقات الدنيا والحركات الجماهيرية ، مثال ذلك المعهد ، فقد تصادف أن جميع المؤرخين اعتبروهم غير مناسبين لمخططات رواياتهم ، وليس لأنهم غافلون عن دورهم . ومن هنا يأتي تعليق جيبون السلبى على ذلك في أحد النصوص بقوله «إنهم اكبر وأكثر عناصر الجنس البشرى فائدة » . وحتى وقتنا الحاضر لم يكن من السهل الكتابة عن هذا الجزء الهام من الجنس البشرى بسهولة ، فلميس لهم نشاط أو صوت . وخلافا لما هو ظاهر فى السلوك السياسى والاجتماعى بالنسبة لأفراد معينين ، وجماعات محددة ربما تسمح كتابة التاريخ بالعودة إلى النشاط والتغير فتروى عنهم ، مثلما فعل فرانسيس فعدل من النمط الشائع .

الأدب العالمى والآخرة

فوزى بوبيا

Fawzi Boubia

تتيح التطورات السريعة فى مجال العلم والتكنولوجيا ووسائل الاتصال للإنسان إمكانات للحوار الفكرى لم يكن يحلم بها قبل الآن . ومع ذلك علينا أن نسلم دون إنكار بأننا نعيش فى عالم يسيطر عليه الخوف من الآخر والتعصب والعنصرية وكل أنواع الصراع . لذلك نعتقد أنه من المفيد أن نعيد النظر فى تصورات جيتته عن الأدب العالمى والآخرة ، تلك التصورات النابعة من سماعة شخص إنسانى النزعة مقدر للآخر ، والتى يمكن أن تساعدنا على المشاركة فى مناقشة مشكلات تواصل الثقافات -intercultu-rality ، تلك المشكلات التى تشهر أنواعا من الجدل نعتقد ويتزايد احتدامها يوما بعد

* هذه الدراسة عبارة عن نسخة مراجعة ومنقحة من الجزء الثانى لأعمال المؤتمر الذى عقد فى ١٤ أبريل ١٩٨٤ فى جامعة هيدنبرج حول «الآخر فى الفلسفة والأدب الألمانين» .

وقد تمت بنفسى بترجمة نص جيتته Goethe المستعمل فى هذه المساهمة ، وفيما يتعلق بحديث جيتته مع اكerman فقد استعملت الترجمة التى قام بها جان شوزيفى (Jean Chuzeville (Paris , Gallimard, 1941) ، أما بالنسبة «للديوان» فقد استعملت ترجمة هنرى لشتنبرجر H. (Paris , Aubier , 1949) .

Lichtenberger التى كثيرا ما عدلت فيها .

(١) المترجم : دكتور أحمد عوض

وعلى أنه حال فإن ما ينظر إليه بشكل عام في الغرب اليوم بوصفه أدبا عالميا ينحصر عموما فيما تختاره أوروبا من روائع التراث الأدبي العالمي ، وفي معظم مجموعات ومكتشفات الأدب العالمي ومكتباته لا يحظى أدب أفريقيا وأمريكا الجنوبية وآسيا بالمكان الذي يستحقه ، وباعتبار آخر فإن الآخر «الثقافي» أي الآخر المنتمى للحضارة مختلفة عن الحضارة الغربية ، هذا الآخر غائب عن الأدب العالمي .

وهذا ما قرره رينيه اتيمل R. ETIEMBLE متعجبا منذ عدة سنوات عندما اشترك في «الجمعية الدولية للأدب المقارن» ، ففي ذلك الوقت طرح السؤال التالي : «هل يجب علينا أن نراجع فكرتنا عن الأدب العالمي -WELTLITERA-TUR؟» (١) وقد لاحظ أن الرؤية الأدبية للعالم كانت ولا تزال على وجه الحصر رؤية أوروبية في معظم المجموعات والدراسات عن الأدب العالمي سواء في فرنسا أو ألمانيا أو أي قطر أوروبي آخر.

وبوجه عام فإن كل ما يتبقى من مفهوم جيته للأدب العالمي هو بعدة الالتفات التي هو فوق ذلك يتحدد بمشاور أوروبي ، مثل هذا التفتتير هو السبب في أن الأعمال «المختارة» من جانب المؤلفين الأوروبيين تأتي أساسا من العالم الغربي ، ولتأخذ كمثال حالة فرنسوا جوين FRANÇOIS JOST الذي ذهب بعيدا جدا إلى حد أنه اقترح للأدب العالمي WELTLITERATUR اللفظ الجديد -WERTLITERA-TUR وهو تعبير يعني أدب «القيمة» (٢) : وكانت أمثلته للأدب العالمي مقصورة في المقام الأول على العالم الغربي .

وهذا مفهوم قاصر للعالمية ، فنحن نتوقع أن نجد ما هو مشترك بين البشر ، ولكننا

الأدب العالمي والأخرية

نجد أمامنا تصورا للعالمية يبرز الأوربي فيه صورته اللاتية ، فقد ظلت العالمية وقتا طويلا فى أوروبا عبارة عن مرادف للعالم الأوربي ، وهى ترتبط بهويته الثقافية ، أى بما يتألف من العناصر المميزة للحضارة الغربية ، ومن ناحية أخرى نجد أن الأخرية الثقافية قد استبعدت تماما من هذه الفكرة ، ولم يستحق إلا ما « ينتمى » أو يعتقد أنه ينتمى للغرب ، أو ما انتحلته الغرب وصار الآن قادرا على أن يكون منه هويته الذاتية أو يقويها .

والواقع أنه فى ضوء هذا الوضع يبدو أمرا خلافا بل ومثيرا للجدل أن تلجأ اليوم لمفهوم الأدب العالمى *Weltiliteratur* ، فمن الواضح أن هذا المفهوم هو الذى شكل التقليد الغربى للرؤية الأدبية للعالم الذى يستبعد الآخر الثقافى بصورة منتظمة . ومع ذلك يجب أن تطرح الأسئلة من أجل أن نعرف هل مفهوم الأدب العالمى *WELTLITERATUR* كما صاغه جيته ينطوى على ذاتية ثقافية غربية واستبعاد للآخر من ميدان الأدب العالمى .

لذلك فإننا معنيون فى هذا العمل بعرض آراء جيته عن الأخرية ، هذه الآراء التى كشف عنها أساسا فى إطار نظريته عن الأدب العالمى (*Weltiliteratur*) ، وهذا هو الأمر الأهم مادامت وجهة نظر جيته فى مسألة الآخر تلقى الضوء على تصوره عن الأدب العالمى ، وبالتالي فإن هذه الدراسة تسعى لتحقيق هدف مزدوج هو تزويد القارئ بتحليل جديد لتصوير جيته عن الأدب العالمى *Weltiliteratur* وهو فى الوقت نفسه محاولة عرض تصوره عن الأخرية ، وبافتراضنا أن هذين المستويين من التفكير عند جيته يتحددان بشكل متبادل فإن منهج بحثنا سوف يكون - بطريقة ما - "قراءة مزدوجة" نحاول أن نرى الأدب العالمى من خلال الأخرية وتعرض أفكار جيته حول الأخرية انطلاقا من الأدب العالمى .

١- الآخر فى التصور الموسع للأدب العالمى *Weltiliteratur* :

بالنظر إلى العدد الهائل من المداخل الغربية المختارة للأدب العالمى ، فإن من المدفئش فى حدود علمى - أننا لا نجد نصا واحدا لجيته يعبر فيه بشكل صريح أو ضمنى عن فكرة وجود أدب عالمى من الروائع المنتخبة لبعض كتاب الغرب والمختارين .

ومع ذلك ، وعلى الرغم من أننا لا نجد انعكاسا لوجهة النظر الانتقائية (الانتخابية) الأوروبية في كتابات جيته ، فإنه يتحدث بوضوح عن الانتخاب في سياق نص رئيسي يتصل بالأدب العالمي ، فقد كتب حول موضوع «الرواية الألمانية» للكاتب الإنجليزي توماس كارليل T. Carlyle :

«إنه من الواضح أن جهود أكثر الشعراء والكتاب جمالا في كل الأقطار قد اتجهت منذ وقت طويل نحو ما هو إنساني عموما» (٣)

في هذه العبارة يعرض جيته بوضوح وجهة نظره «الانتخابية» بالتأكيد على أن المسألة هي مسألة شعراء وكتاب في «كل الأقطار» ، وهو يعنى بهذا أفضل الشعراء والكتاب «في كل قطر» (٤) وحتى إشاداته لما هو إنساني عموم «hman» أو «للعام genenal» بوصفه الموضوع الأساسي الذي يجب أن يعالجه أفضل الشعراء ، هذه الإشارة تتناسب بشكل متساو مع الشروح التي قدمها للأدب العالمي Weltliteratur ، وفي المقابل فإن «الخاص RARTICULAR (das Besondere) يكون في الواقع أساسيا لشعراء كل الأقطار:

«في كل ما هو خاص يظهر العالمي ويتزايد إشراقا عند كل القوميات والأفراد سواء نهجت هذه الخصوصية بشكل أكثر أو أقل عشوائية في إطار تاريخي أو أسطوري أو خرافي» (٥)

وبالتالي لا يتحقق هذا إلا في حالة الفهم الإيجابي من قبل القراء أو بالأحرى القارئ الذي يفي الوصول لما هو عالمي . وفي ضوء هذه العبارات المقتبسة من جيته ، لا نستطيع أن نلمس أي انتخاب أو اصطفا «إقليسي» كالذي نلمسه في المقتطفات المحصورة بوضوح في النطاق الأوربي .

يشير كل هذا إلى أن جيته قد بلور مفهومها موسعا للأدب العالمي Weltliteratur ، هذا المفهوم حسب رأيه يجب أن ينطبق على كل الأقطار ، ولدينا انطباع أن جيته قد تنبأ بالأقطار التي يمكن أن تنجم عن التفسير الخاطئ لمفهومه عن الأدب العالمي Weltliteratur ، لذلك لم يكف قط عن التوكيد على الطبيعة الشاملة لوجهة نظره ، كما كان

الأدب العالمى والأخرية

«على اقتناع بأن الأدب العالمى قد تشكل وأن الأنظار كلها مهيأة له وأنها بالتالى سوف تخطو نحوه خطوات مرضية» (٦) وحسب رأيه «فإننا سوف نرى أن الشعر ينتمى للبشرية كلها ، وهو مؤثر فى كل مكان وفى كل شخص» (٧).

وفى كل مرة تحدث فيها جيته عن الأدب العالمى كان يؤكد على طبيعته الشاملة ، وفى مقدمته لكتاب توماس كارليل عن «حياة شلر The Life of Schiller أبهى الملاحظة التالية :

«لا بد أن كل البلدان (...) قد لاحظت أنها قد استوعبت كثيرا من الأشياء التى كانت غريبة عنها وتبنتها ، ولابد أنها شمعت أيضا بحاجات هنا وهناك لم تكن معروفة لها من قبل» (٨)

وقد طرح هنا المفهوم الواسع للأدب العالمى Weltliteratur بوضوح تام فى رسالة جيته القصيرة بمناسبة الـ "Collaue Scientifique de Berlin" ، تلك الرسالة التى تحدث فيها عن إصدار «إعلان جرى بأن الأدب الأوروبى العالمى هو فى الواقع أدب عالمى عام (allgemeine WELTLITERATUR)» (٩).

ولا يرجع الاصطلاح «عام» هنا لأى توريد أو إعلاء ، ولا لما يمكن أن ينظر إليه بوصفه إنسانيا بشكل عام كالموضوعات والأزلية eternal المرتبطة بالوجود الإنسانى كالحياة والموت والحرب والسلام والحب والكراهية ، بل يرجع لأمم العالم فى مجموعها ، وفى الفقرة المقابلة السابقة يميز جيته تمييزا واضحا بين الأدب العالمى «الأوروبى» وبين الأدب العالمى «العام» الذى يعزى إليه صفة القضية الشاملة حتى بالمعنى الجغرافى للكلمة .

وتصور الأدب العالمى Weltliteratur من وجهة نظر شاملة لا يجعل جيته يسقط فى شرك افتراض إذابة الفوارق بين الثقافات ، فهو لا يجعله مطمح صبروة توحد الثقافات على أساس الفلسفة التطورية للتاريخ ، بل هو على العكس - بالسير قدما فى أفكاره عن الأدب العالمى العام وتطور الإنسانية الشامل - لا تغيب عنه أهمية

خصوصية الأمم والشعوب ، وهو بهذا الشكل يدمج أنواع الآخريه والاختلاف فى تصوره للأدب العالمى ، وأخيرا أصبحت هذه الفكرة التى تضع الآخر الثقافى أحد الأسس فى مفهومه للأدب العالمى ، وقد كتب بهذا الصدد فى مقالة له عن : الفن والمصور القديمة : On Art and Antiquity

«من هنا نكرر أن مسألة دفع الأمم لكى يفكر بعضها مثل بعض مسألة لا مجال

لطرحتها» (١٠)

وجيته فى هذه العبارة يكشف عن تصوره للأدب العالمى بوصفه تصورا غير مقصور على أوروبا ، بل على العكس يأخذ الآخريه فى اعتباره وبالتالى خصوصية وهوية الشعوب ، كان يحالجه شعور بخطورة أن يكون اندماج الثقافات سينتشر بتأثير «السرعة المتزايدة بشكل هائل فى مجال الاتصالات» (١١) ، وقد لاحظ أن التطور التارىخى والثقافى لا يكتفى بأن يساهم فى إحداث التقارب بين الشعوب بل يمكن أن يساهم أيضا فى إحداث مقاومة من جانب البلاد التى تجد أن هويتها واقعة تحت التهديد :

«والأمم تعرف بشكل متبادل ظروفها الملائمة لها ، وما يحدث هو أن كل أمة منها سوف تجد فى الأمة الأخرى أشياء مقبولة كما تجد أيضا أشياء أخرى مرغوبة ، أى أشياء تستحق أن تقلدها وأشياء يجب أن تتحاشاها» (١٢)

ولا يكون هذا التقارب ممكنا إلا على أساس مبدأ الآخريه أى الاختلاف والخصوصية والهوية المشروعة للآخر ، يقول جيته فى حديثه عن «شعر الأمم جميعا» : «يجب علينا أن نعتز بخصوصية كل أمة من الأمم وندعمها كما هى ، وهذا هو الذى يسمح لنا بالتواصل مع هذا الشعر» (١٣) . وفى رأى جيته أنه من المهم جدا كذلك أن نتمسك بمبدأ التبادل حتى نقضى على أخطار التمثل ، بهذا المعنى أعلن جيته عن الحاجة «للساطة والتقدير المتبادلين» (١٤)

وعندما نعرف خصوصية الآخر ونعتز بها كما هى ، وعندما نجد العالمى فيها - أى العام الذى يشترك فيه «الخاص» أيضا - فإن مفهوم الآخريه الجيتوية يفتح لنا الباب

الأدب العالمي والآخرية

لنظور يسمح لنا بالعشور على «المميز Proper» في خصوصية الآخر بوصفه خصوصية

من الواضح أن جيته لا يرى وجود مشاكل ذات شأن في حالالتواجد تشابه بين الذات والآخر مادامت الثقة السريعة والقوية تصدر عن اقتناعات مألوفة لنا وتشبه ما لدينا» (١٥) ، ولكن التسامح الحقيقي يصبح عرضة للاختبار عند مواجهة أخرى مختلفة جوهريا :

«عندما نتعامل مع (...) أشخاص يفكرون بشكل مختلف عنا كثيرا ، فإن هذا يتودنا إلى أن نكون أكثر حذرا من ناحية ، ولكننا نكون أكثر تساهلا وتسامحا من ناحية أخرى» (١٦)

إذا سلمنا بأن معرفة الآخر والاعتراف به تقدم لنا المفتاح لفهم الأدب العالمي -Welt literatur ، وأن تفكير جيته يضع حروفه من عملية التمثل في الاعتبار ، أو بالأحرى اختفاء الآخر من خلال تطور الأدب العالمي الذي لن يكون أقل من إثناء ethnocide ، إذا سلمنا بهذا فإننا يجب أن لا ننسى أن جيته كان يفكر في الأدب «غير الغربي» عندما تحدث عن الأدب العالمي .

وكثيرا ما أغفل النقد الأدبي والأدب المقارن الإشارة إلى أن جيته قد عرض مفهومه للأدب العالمي لأول مرة في حوار أجراه مع إكرمانEckermann عن الإنتاج الأدبي في آسيا ، وهذه النقطة الهامة تكاد أن يغفل النظر عنها تماما عند الاستشهاد بمحدث جيته المشهور مع إكرمان في ٣١ يناير ١٨٢٧ :

«إن الأدب القومي(National literature) اليوم ليس بذى أهمية كبيرة ، وإن العصر المجيد للأدب العالمي قادم ، وعلى كل منا أن يعجل بتقديم هذا العصر»(١٧) وهذه الكلمات لا يمكن تقدير كل دلالتها إذا قطعت من السياق الذي وردت فيه ، وهذا هو وصف إكرمان لهذا اليوم المذكور للأدب العالمي :

«قال لي جيته وهو يجلس إلى مائدة في بيته : «خلال الأيام التي لم أرك فيها

قرأت كثيرا من أنواع الكتب ، وبالأخص رواية صينية ما زلت أقرأ فيها ، وهى جديرة بالقراءة» (١٨)

فى البداية كان إكرمان متدهشا من انشغال جيته بالأدب الصينى وإعجابه به ، وفى النهاية حاول التقليل من أهميته عن طريق إظهار عدم معرفة الوضع الأدبى فى الصين معرفة جيدة ، ثم بعد ذلك أثار الشك حول أن تكون هذالروايةالصينية مجرد استثناء : «قلت :«ولكن ألا يجوز أن تكون هذالرواية الصينية حالة استثنائية نادرة؟ فقال جيته :«لا على الإطلاق ، فالصينيون لديهم آلاف الروايات مثلها ، بل إنها كانت لديهم فى الوقت الذى كان فيه أسلافنا ما زالوا يعيشون فى الغابات» ثم استطرد : «إننى أدرك أن الشعر عبارة عن تراث مشترك للإنسانية فى كل مكان وفى كل العصور ، وقد تجلّى عند مئات ومئات من الأشخاص» (١٩)

المهم أن جيته بعد هذا الحديث مباشرة عن «الآخر الشرقى» قد عرض أول افتراضاته عن الأدب العالمى :

«كل ما فى الأمر أن شخصا قد حقق نجاحا أكبر قليلا من الآخر ، وعاش مدة أطول قليلا من غيره ، وبالتالي يجب على م . فون ماتيسون M. von Matthisson أن لا يظن أنه سوف يكون هو ذلك الشخص تماما ، وأنا أيضا يجب على أن لا أعتقد أنه سوف يكون أنا ، ولكن يجب على كل منا أن يقول لنفسه إن الهوية الشعرية ليست شيئا شديد الندرة ، وليس هناك سبب لأن نبالغ فى الافتخار لأن لدينا شعرا جيدا مكتوبا ، وإن لم ننظر نحن - الألمان - إلى ما وراء الأشياء القريبة المحيطة بنا فإننا سوف نفع جميعا فى ذلك الافتراض المتروك ، وإننى أحب أن أزود نفسي بالمعلومات عن البلاد الأجنبية ، وإننى أنصح كل إنسان أن يفعل هذا . إن الأدب القومى اليوم ليس بذى أهمية كبيرة» (٢٠)

وليس الأدب العالمى فى نظر جيته مجرد شعار أو موضوع تأمل نظرى أو منهجى ، بل هو حقيقة واقعية ، إن جيته واحد من الكتاب النادرين الذين ينتظر الواحد منهم الى

الأدب العالمي والآخريّة

الأدب الأجنبي باعتباره جزءاً مكملًا لإبداعه الشعري « وهو بعد أن غطى المجالات الأدبية المعروفة والمتناولة في عصره امتد أفق اهتمامه حتى إلى الشرق الأقصى (٢١).
بهذه الصورة العامة لمفهوم الأدب العالمي والأهمية التي أعطيت للآخر الثقافي فإننا لم نأت على كل أبعاد هذا التصور الجيتوي للأدب العالمي ولا أبعاد الآخريّة أو التواصل بين "الإنسان" و"الآخر" ، فالأطراف المختلفة الموجودة على مسرح الأدب العالمي يجب أن توضع في علاقة بعضها ببعض ، ويجب أن تصبح واعية بوجودها المتبادل ، وأن تعرف وتفهم بعضها بعضاً ، والنور الذي يقع على الشاعر في هذا المجال دور نبيل ، فهو يترجم ويعمل كوسيط .

٢- الآخر في المفهوم الاتصالي للأدب العالمي :

يدور لي أن الحوار هو الباب الوحيد للتعبير عن المفهوم «الاتصالي» للأدب العالمي ، فمعرفة الآخر والاعتراف به عند جيته ليست غاية في ذاتها ، بل هي شرط للحوار معه شرط مرتبط بالإحساس العميق بخصوصياته ، هل يجب علينا أن نتذكر هذا ؟ «لأن خصوصيات أمة معينة تشبه لفتها، وعملتها ، فهذه الخصوصيات تسهل عملية الاتصال ، كما أن الاتصال لا يصبح متاحاً بشكل كامل إلا من خلال هذه الخصوصيات (٢٢)
والحوار بدوره يدخلنا في روح «التسامح الحقيقي الشامل (BINE WAHR HAFT allgemeine Duldung) (٢٣) وجيته نفسه يؤكد تسامحه بالكلمات التي تلي هذا الاستشهاد برجوعه مباشرة لكتاب الإسلام المخلص :

يقول القرآن : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه »

ويأتي التصور الاتصالي للأدب العالمي من اقتناع جيته بأن هناك تطورات حاسمة في سبيلها للحدوث على مستوى الاتصال العالمي ، ويرى جيته أنه من المهم أن نلاحظ أن «العقل يشعر شيئاً فشيئاً بالحاجة للمشاركة أيضاً في نوع من التبادل الثقافي الحر» (٢٥) وهذا هو ما قاده لتصور الأدب العالمي من وجهة نظر اتصالية بل وظيفية في الواقع ، وليس من المدهش مطلقاً في هذا السياق أن نرى جيته ينهي محادثته مع إكرمان

فى ١٥ يوليو ١٨٢٧ بتأكيده على «الفائدة العظيمة التى تأتى من الأدب العالمى والتى سوف نراها أكثر فأكثر» (٢٦) .

وهذه الفائدة تكمن أساسا فى «إننا فى وضع مناسب لأن يصحح بعضنا بعضا» (٢٧).

وقد أشار جيته علاوة على ذلك إلى وقوع تحولات اقتصادية واجتماعية جوهرية ، ورأى أن هذا مرتبط «بالنشاط الصناعى والتجارى الذى يحرز تقدما متزايدا» (٢٨) . كما لاحظ وجود تغيرات فى سوق الكتاب الذى كان له تأثير ضخم على تنامى الوظيفة الاتصالية للأدب العالمى :

فنتيجة للعمل الكفء والسريع الإيقاع لهماضى الكتب يستطيع المرء أن يحصل على المؤلف بسرعة بدلا من الانتظار حتى تمنح الفرصة للمؤلف حتى يرسله كهدية كما قد حدث معى كثيرا حيث كنت قد قرأت الكتاب قبل أن ألقاه من المؤلف بوقت طويل» (٢٩).

بالتأكيد كان لهذه التغيرات البنوية التى أشار إليها جيته نتائج اجتماعية ، لقد خلقت هذه التغيرات مسافة بين الكاتب والقارئ وبين الكتاب أنفسهم ، وقد كانت هذه المسافة هى أخطر شئ نظرا لأنها أوجدت فجوة بين شخص الشاعر وبين عمله الأدبى ، فالخافز الشخصى الذى قام بدوره عند إرسال أو إهداء العمل الأدبى لمؤلف أو قارئ صديق ، والمراسلة أو المحاورة التى يمكن أن تتبع ذلك ، هذالاعناصر التى أعطت العمل الأدبى شخصيته أصبحت مهددة بالزوال ، وصار الكاتب يفتقد الجوانب الشخصية فى كتابه ، وبالتالي فإن التبادل الفعلى أو قل التبادل المباشر بين الكتاب وأنسجام وتناغم نشاطاتهم أصبح موضع تساؤل .

وهذا من غير شك هو أحد الأسباب التى دفعت جيته للدعوة للأدب العالمى العلم ولحث «الأدباء الممثلين بالخيوية والطموح» على «أن يعرف بعضهم بعضا وأن يشعروا بالامتنان بعضهم إزاء بعض من خلال مهولهم وحسهم المذنى لكى يسلكوا سلوكا

الأدب العالمى والآخريه

اجتماعيا» (٣٠).

وهناك أخيرا سبب آخر على قدر من الأهمية حدد الوظيفة الاتصالية للأدب العالمى، هذا السبب - على ما فيه من تناقض ظاهرى - هو الأدب العالمى نفسه أو بتعبير أكثر دقة إنه تطوره العفوى غير المتناسق . وبهذا الصدد كتب جيته لزلتر Zelter فى ٢١ مايو ١٨٢٨ قائلا :

«إضافة لهذا فإننى ألفت نظرك الى أن الأدب العالمى الذى أنشده يروض موجة فريدة ترقى كما فعل الماء فوق تلميح الساحرة للحد الذى يفرقنى» (٣١)
وفى ٤ مارس ١٨٢٩ يشارك زلتر مخاوفه المتعلقة «بمراقب الأدب العالمى فى حالة استعرا حركته للأمام» (٣٢)

والواضح هنا مرة أخرى هو أن جيته لم يدرك فقط مزايا التطور السريع للأدب العالمى بل أدرك كل أخطاره ، وما كان يقلقه حقيقة هو التبدل المفاجئ للإنتاج الأدبى فى ثقافة معينة ، هذا الإنتاج الذى له أصوله فى ظروف اجتماعية وتاريخية معينة وفى ثقافة مختلفة ، ما كان يقلقه هو وقوع هذا التبدل المفاجئ بدون فحص نقدى تمهيدى ، وهذا التبدل يتم بطريقة معينة تكون مبالغته للآخر ، وهذا هو ما جعل جيته يفكر مليا فى مشكلة إلحاق الآخريه mediatization of otherness ، فهو لا يدمو للإلحاق بوصفه إلحاقا ولكن بوصفه تحميلا نقديا للموضوع لكى يلاحق من ناحية معناه وأثاره الاجتماعية ، وإنما يجب أن نضع فى الاعتبار خصوصية الآخر بوصفه مستقبلا عندما تكون المسألة مسألة «نقل» للأدب ، ليكون الحوار ممكنا . ويضيف جيته فى خطابه السابق لزلتر:

«إن انتهاك الآداب الذى وصلت إليه مساحر باريس ، تلك المدينة العظيمة الواسعة ، يؤذينا أيضا نحن الذين مازلنا نبعدين عن الشعور بهذه الحاجة» (٣٣)
وفى ضوء العهد الاتصالى لمفهوم الأدب العالمى ليس من المدهش على الإطلاق أن

نرى جيته يفسح مكانا مهما لمسائل ومشكلات الترجمة في الأدب العالمي ، ففي تقديمه لكتاب «لرواية الألمانية» الذي يعرض فيه بعض الجوانب الهامة للأدب العالمي يشير أيضا إلى الخاص بالإضافة للدور الهام للمترجم الذي يعتبره «واحدا من أهم وأنبل النشاطات في مجال الاتصال العالمي العام» (٣٤).

وتقوم الأدب العالمي من وجهة نظر الآخريّة وتطور مسألة الآخر بدءا بمشال الأدب العالمي سوف يكون ناقصا إن لم نضع في الاعتبار أفكار جيته حول مسألة «ملاءمة الآخر appropriation» التي بسطها في سياق «نظريته» عن الترجمة ، وإنه لأمر ذو دلالة أن جيته قد صاغ أفكاره حول نظرية الترجمة في الديوان the Divan الذي شرح فيه علاقته «بذلك الآخر» أي الشرق الذي قام بدور بارز في تأريخ الغرب . (٣٥)

وقد ميز جيته بين ثلاثة أساليب للترجمة :

١- الأسلوب التقريرى البسيط .

٢- التكييفى (Parodistisch) .

٣- المطابق للهوية (Identifizierend) .

وكل أسلوب من هذه الأساليب يقابل علاقة خاصة مع الآخريّة :

«يعرفنا الأسلوب الأول بالأجنبي باستخدام المعنى الذي يناسبنا» (٣٦)

وهذا الأسلوب في الترجمة يسمى بالتقريرى البسيط لأنه يترجم النص الأصلي من خلال نظرتنا نحن للعالم وطريقتنا في التفكير ، متخليًا عن ترجمة الظلال الشعرية الدقيقة للنص الأصلي ، وهو أيضا يفاجئنا في صميم مألوفنا القومى ووجودنا الذاتى المشترك يعرضه المزايى البارزة للأجنبي» (٣٧).

والأسلوب الثانى للترجمة «فى الحقيقة هو الذى يجتهد المرء فيه أن يضع نفسه فى موقف الأجنبي ، ولكنه لا يبتغى فيه إلا أن يكيف المعنى الأجنبي بتقديده ثانية بما يناسب

الأدب العالمى والأخرية

معانيه هو نفسه « (٣٨) . وينسب جيته هذه الطريقة فى الترجمة لهؤلاء الناس ذوى القدر الكبير من الحيوية واضعا فى ذهنه الفرنسيين خاصة ، ومنهم دى ليل (*) De la littérature على الأخص ، ويقول « إن الفرنسيين يستعملون هذه الطريقة فى ترجمة كل الأعمال الشعرية ... والفرنسى يقتبس المشاعر والأفكار وحتى الموضوعات تماما مثلما يقتبس الكلمات الأجنبية فى حديثه ، ويدعى مهما كلفه الأمر أن كل الفواكه الأجنبية تنمو نموا متكافئا فى أرضه » (٣٩)

والأسلوب الثالث للترجمة «الذى يجب أن يعتبر الأخير والأفضل (٤٠) هو بالطبع الأسلوب الذى يفضلته جيته عن الأسلوبين الآخرين ، إنه الأسلوب الذى يرغب المرء فيه أن يجعل الترجمة مطابقة للنص الأصلى حتى لا يكون المرء ملغيا للأخر ، بل فى الواقع واضعا نفسه فى مكانه» (٤١)

إن علاقة المرء بالأخر هى التى تكون فيصلا فى التقدير والحكم على ترجمة معينة ، وجيته لا يفضل الأسلوبين الأولين فى الترجمة لأن نسيجهما النهائية هى ضياع "الأخر" فى «الذات» على الرغم من أن لكل أسلوب منهما منحي مختلفا عن الآخر . صحيح أن العلاقة العادية البسيطة مع الأخرية تتيج لنا أن نعرف الأجنبى ، ولكنها تطمس السمات الجوهرية للأخر فى سبيل أن تقدم ترجمة ممكنة من خلال نظرة «المرء» الذاتية إلى العالم وحسب طريقة تفكيره ، ويختفى «الأخر» تماما ، فقد تم استيعابه فى «الذات» .

وتختلف العلاقة التكميلية مع الأخرية عن العلاقة الأولى فى أن الملامح الأساسية للأخر تؤخذ فى الاعتبار ولكن للدرجة التى لا يمكن فيها غير إحلال بديل عنها ، ومع ذلك لم تعد تستطيع أن تتعرف عليها بوصفها «أخر» لأنها اختفت خلال الجهاز الإدراكى

* كاتب فرنسى عاش فى القرن الثانى عشر الميلادى - المترجم

«الذات» . والحقيقة أن الآخر يكاد يكون موجودا دائما فى العلاقة التكييفية ، لكنه لم يعد مدركا بوصفه الآخر لأنه قد «احتوى» احتواء شبه كامل فى الذات ، ولا نقول «زَيْن» فى شكل الذات . وقد كتب جيته فى حديثه عن الوسيط التكييفى والكاتب الألمانى العظيم فيلاند WIELAND كاتب عصر التنوير يقول : «إنه لم يقترّب من الثقافة القديمة والأجنبية إلا بالدرجة التى وجد أنها تلائم» (٤٢) من هنا فإن النهج التكييفى للآخر يحدد نفسه عندما تكون المسألة مسألة تماثل مع الآخر فى آخريته ، فعلى سبيل المثال فإن الآخر فى المسرح الفرنسى «الكلاسيكى» لم «يفرنس» فقط بل إن سماته وخصائصه قد رفضت عندما لم يمكن إدماجها فى الإطار المعيارى للذوق .

ومن ناحية موقف جيته الواضح فى تفضيله للخصوصية ليس من المدهش أن نراه يبتعد عن الطرق التى لا تقدر فيها خصوصية الآخر ولا ينظر إليها بجدية ، وهذا هو سبب اهتمامه الزائد بالعلاقة التماثلية بالآخرية التى لا تدمج الآخر فى المرء ، والتى تختلف عن المعنى الذى قد يفهم من المصطلح «مائل identifying» . إنه النهج الذى لا يقود الآخر نحو المرء ولكنه يقود المرء نحو الآخر ، فلا يترجم الآخر من خلال تصور المرء وفكره ، بل العكس تماما هوما يحدث ، إن المرء هو الذى يعمل نحو الآخر لكى يتم التماثل .

وجيته يعنى تماما الصعوبات الناشئة عن هذا المنهج :

«فى البداية يواجه هذا الأسلوب مقاومة كبرى لأن المترجم الذى يلتزم بالأصل بإصرار يتخلى كثيرا أو قليلا عن أصالة وطنه هو» (٤٣)

إن المدخل التماثل للآخر لا يعنى أن المرء يجب أن يوضع على مستوى الآخر ، فهذا المنهج يسمى منهجا تماثليا لأن الآخر يستمر فى الوجود بوصفه آخر ، كما أن المشاكل الناشئة عن المدخل التماثل للآخر ليست تلك المتعلقة بالمؤلف فقط ولكنها أيضا تلك المتعلقة بالقارئ خاصة ، فما دام هناك شىء يبتدع «فيجب أن يتكون له ذوق عند عامة الناس أولا» (٤٤) ، وبالتالي تتطلب العلاقة التماثلية مع الآخرية كشرط لتحقيقها أن يتحرر الإنسان من أصالته الذاتية التى هو نفسه مسذول عنها ، وهذه إعادة صياغة لكلمات «كانت» المشهورة فى تعريف «عصر التنوير» Aufklärung. (٤٥)

الأدب العالمي والأخرية

وليس المقصود بذلك ، بطبيعة الحال ، أن يتخلى الإنسان عن أصالته تماما ، حيث إن هذا سوف يشكك في مسألة التسليم بالخصوصية التي تعتبر أساسا لكل علاقات «الذات» بالآخر وإذا ما قدرت أهمية فن الترجمة في تصور جيته للأدب العالمي ودور هذا الفن في فهم العلاقات الإنسانية والثقافية المتبادلة فإن مفهوم الأدب العالمي يكتسب بعدا جديدا وهو البعد التفسيري ، وبالطبع فإن التفسير في الأصل ليس هو فن الفهم أو الشرح أوهما معا فقط ولكنه أيضا وعلى الخصوص فن الترجمة ، وفي الأساطير اليونانية كان هرمز Hermes هو الرسول الذي قام بدور الوساطة بين الآلهة والبشر .

وما يجب ذكره هنا هو أن الأمر في نظر جيته وتفكيره ليس أمر قضية من القضايا الكلاسيكية لعلم التفسير وهو تفهم ما هو معروف بالفعل ، مثلما هو الأمر في العلاقة العادية البسيطة مع الأخرية ، وليس الأمر هو عدم الاقتراب من الآخر إلا بالقدر الذي تسمح به المناسبة والملاسة ، والأصح هو أن يتخلص المرء من العناصر التي تشكل هويته هو بحيث يكون قادرا قبل كل شيء على أن يعين شخصية الآخر كآخر ، وفي عملية تفسيرية كهذه لا يبدو أن هناك مفهوما آخر أكثر صحة من مفهوم «التفريب - estrangement (Verfremdung)» .

ومفهوم التفريب هنا لا ينظر إليه بوصفه مفهوما نفسيا أو إدراكيا كعملية التفرد singularity (ostranenie) هند الشكليين الروس (٤٦) ولا بوصفه مفهوم نقد تاريخي أو اجتماعي مثل الـ Verfremdung عند بريشت (٤٧) ولكن ينظر إليه أساسا بوصفه مفهوما للأخرية (٤٨) ففهم الآخر يقتضي كشرط ضروري أن يصبح المرء أجنبيا وغريبا تجاه نفسه .

والطبيعة التفسيرية لمفهوم الأدب العالمي لا تظهر في فن الترجمة فقط ولكنها تظهر أيضا في المحاولات الفكرية التي قام بها جيته لكي يكتشف الشروط التي تقود لفهم

الأخر . والتغريب الذى يفكر فيه جيته لا يأتى من التكيف مع الموضوعات الأجنبية فقط ولكن يأتى أيضا من الشكل مادامت المسألة مسألة تجاوز لقوانين لغة المرء الخاصة به وتركيباتها وتمبيراتها المجازية وأصواتها الإيقاعية وصورها البلاغية ثم التلازم مع تلك الخصائص الشكلية الخاصة باللغة الأجنبية ، لذلك يتدح جيته الطريقة التى ترجم بها فون هامر Von Hammer روائع الشرق فيما يتعلق بالحاكاة الأمنية للشكل الأجنبى التى يجب أن تزكى شكل خاص ، وباله من تفوق عظيم يظهر فى الفقرات المختارة من الفردوس التى ترجمها صديقنا ، تفوق يسمو على فقرات ناظم معين يمكن قراءة إنتاجه فى Fundgruben (٤٩)

وليست قوانين اللغة وحدها فى نظر جيته هى الحاسمة ، فعند ترجمة قصيدة معينة إلى الألمانية مثلا ليس هناك مجال لاستعمال الأسلوب الثانى الذى «يتعلق آذان وأحاسيس سكان شمال الشرق من خلال الوزن العميق الحماسى» (٥٠) ولكن الأفضل هو خذلان توقعاتهم الجمالية ، والمسألة عبارة عن وسيلة لتعزيز عملية التعليم والمعرفة لدى القارئ بمساعدة اللاحاق Mediatization التماثلى للأخرية ، إنه ليس الاشتغال والتغريب بل عدم الاشتغال والتغريب هما الموجودان فى مصدر تحرير الشخص من أصوليته ، وقد كتب جيته متحدثا عن المقالات التماثلية للألماني فوس Voss :
«إن فوس صاحب المجدارة العظيمة لم يكن قادرا فى البداية على إرضاء الجمهور ، وقد تعودت أذنه بالتدريج الأسلوب الجديد ، ولكن الشخص الذى يدرك اليوم بشكل مباشر ما قد أنجز ، وأى درجة من طلاقة الحركة قد وصل إليها الألمان ، وأى استفادات بلاغية وإيقاعية وعروضية قدمت للشباب الموهوب ، وكيف أن أريوستو Ariosto وتاسو Tasso وشكسبير وكالديرون Calderon قد قدموا لنا اليوم فى صورتين أو ثلاث بوصفهم أجانب «مؤلّنين Germanicized» ، هذا الشخص من حقّه أن يأمل فى أن التاريخ الأدبى سوف يبرز اسم الشخص الذى كان أول من ارتاد هذا الطريق وسط كل

الأدب العالمى والأخرى

أنواع العقباء (٥١)

وعلى هذا يصبح الشاعر أو المترجم هو «فنان التفریب» الذى يصنع الخروج المؤلم من أصالته هو ، والدخول غیر المؤلم لأصالته الآخر ، وفى مجال الحديث عن موضوع القصيدة الهندية Sakountala التى ترجمت الى الألمانية بالأسلوب الثانى ، الأسلوب التكنيى ، كان الأمل يحدو جيته فى أن تترجم بالأسلوب الثالث ، وقد عبر عن ذلك بما يلى :

«لقد حان الوقت الآن لتقديم ترجمة بالأسلوب الثالث الذى يماثل اللهجات المختلفة والأساليب الإيقاعية والعروضية الواقعية Prosaic للنص الأصلى بما يسمح لنا أن نتدق ونستطعم هذه القصيدة مرة أخرى بكل خصوصيتها (Eigentumlichkeit)» (٥٢)

هذه الكلمات المأخوذة من الديوان Divan إضافة لما تظهره من علاقة قوية لها بتصوير جيته عن الأخرى والترجمة والأدب العالمى يظهر لنا الأهمية الشعرية التى هى أساس الديوان ، وحقيقة أن المتألمين Germanists العرب الذين يقرأون الديوان لديهم توهم قراءة القصائد فى العربية يمكن أن تعطينا صورة عن قدرة جيته على ملاسة نفسه مع الآخر .

لقد رأينا فى الواقع أن جيته يؤكد على الحاجة للمحوار بين "الذات" و"الآخر" خاصة فى مجال التبادل الثقافى ، ومن هنا فهو يخلق أملا كبيرا على الأدب العالمى بوصفه عملا اجتماعيا ، وما يريد أن يكافح ضده بشكل خاص هو التحامل والتحييز ضد الآخر، وفى إطار هذا الاتجاه قدم جيته كتاب De l'Allemagne لمدام دى ستايل وعرض لأهميته الثقافية التبادلية :

«هذا المؤلف عن ألمانيا يجب أن ينظر إليه على أنه سلاح قوى قد فتح ثغره فى سور الصين العظيم الذى بنى من التحاملات القديمة التى فصلتنا عن فرنسا» (٥٣)
العرض الذى قدمته الآن للمفهوم الاتصالى للأدب العالمى فى إطار ملاحظات جيته عن التحولات الجذرية للظروف الاجتماعية والأدبية ، واقتناعه بأن عصر الأدب العالمى

ليس إلا فى البداية ، وحقيقة أنه دعا الى أدب عالمى عام ، ومناشدته المهيبة التى وجهها للأدباء كى يدفعوا تطور هذا الأدب ، كل هذه العناصر تقودنا لاستنتاج أن الأدب العالمى عبارة عن شروح ومنهج للمستقبل ، وعندئذ ينشأ سؤال يحتاج لإجابة ، وهو : أليس للأدب العالمى علاقة بالإبداع الشعرى فى الماضى ، ثم أليس لبعد الآخرة دور فى العلاقة مع التراث الأدبى ، وهى العلاقة التى يؤكدها جيته .

٣- الآخر فى الصورة التاريخية للأدب العالمى Weltliteratur :

إنه لأمر هام أن نعرف الآن ما إذا كان جيته لم يتوصل لاكتشاف قيمة وأهمية الأدب العالمى الثقافية التبادلية إلا قرب نهاية حياته أو أنه لم يعالجه لفترة طويلة ، وأنه لم يبسط مفهومه إلا فى أعماله المتأخرة أى فى العقد الثالث . والأمر كذلك هو أمر معرفة ما إذا كان جيته قد عزا للأدب العالمى منزلة المشروع الثقافى التبادلى المنضبط فقط ، ومعرفة ما إذا كان قد وضعه بوصفه مجرد اقتراض أو ما إذا كان قد رأى فيه حقيقة تاريخية من وقت طويل . وقد عولجت هذه المسألة فى السطور التى كتبها بمناسبة الـ Colloque scientifique de Berlin .

وقد سبق أن عرضنا لهذا النص بالفعل (٥٤) وفيه نجد أبعاد الثلاثة الرئيسية لمفهوم الأدب العالمى

- البعد الشمولى (الأدب العالمى بوجه عام)

- البعد الاتصالى (الأمم يعرف بعضها بعضاً ، والكتاب يجب أن يعملوا معا للقيام بمهمة اجتماعية) .

- البعد التاريخى («الأدب العالمى قد وجد على مدى زمن طويل») (٥٥)

والقراءة السريعة لنصوص جيته عن الأدب العالمى تظهر لنا أن هذه الأبعاد الثلاثة لا يمكن أن تنفصل ، وأنها تكون كلا متجانسا ، ففى البعد التاريخى على سبيل المثال نجد

الأدب العالمي والأخرية

البعد الاتصالي نظرا لأن البلدان المختلفة - في نظر جيته - كانت دائما على وعى بأعمالها الأدبية الخاصة بها ، والبعد الاتصالي بدوره له جانب تاريخي لدرجة أن كل عصر أدبي يتوجه للأدب العالمي بمتطلبات جديدة ، ففي زمن جيته كان الحوار الاجتماعي للكتاب يسبق كل شيء ، والبعد الشمولي - أخيرا - هو شرط الاتصال الثقافي المتبادل على نطاق عالمي .

إننا بالفعل قد تناولنا بالدراسة البعدين الشمولي والاتصالي للأدب العالمي ، وما بقي هو الجانب التاريخي له وهو الجانب الذي شهد جيته بقوته وتطوره وتجده . في هذا البعد التاريخي هناك أيضا مسألة تحليل مشكلة الأخرية نظرا لأن جيته قد نظر للاتصال بين البلدان والثقافات المختلفة بوصفه ملصقا هاما من ملامح التقاليد الأدبية ، فإذا ما قام الخلق الشعري عند جيته بدور الوسيط - كما أشرنا من قبل - بين الأدب الألماني والأدب الأجنبي حسب هذا التصور التاريخي للأدب العالمي فلا شك أن كثيرا من الموضوعات والأشكال التي كانت غرضا لصلل أدبي معين لا يوجد أصلها في تقاليد «المراء» وحدها بل يوجد في تقاليد «الأخر» ، وبالتالي يجب أن لا ننظر للتقاليد من زاوية التفاعل بين الماضي والحاضر فقط ، ولكن يجب أن ننظر إليها من وجهة نظر التكيف المتبادل بين هوية المراء والأخرية ، ومن المؤكد أن العلاقة مع التقاليد تحتاج الى ملكة قوية للتجرد من قبل الشاعر والناقد ، وإذا ما كان اللجوء للتقاليد يكشف عن أهميتها فإن تجردا مزدوجا يصبح ضروريا بشكل مطلق ، أولا : تجرد فيما يتعلق بالتقاليد التي يمكن أن تضع في الاعتبار متطلبات الحاضر ، ثانيا : تجرد يمكن أن يضع في الاعتبار متطلبات الأخرية ، والنظر لتقاليد المراء من زاوية لا تطرح جانبها الإمكانية التي يمكن أن تبدو غريبة في سياق الحاضر والمستقبل هو الشرط لاكتشاف «الأخرية» في تراثها الثقافي .

إننا نعرف جيدا أن جيته قد وقف موقفا نقديا تجاه التقاليد ، وقد حمته روحه العبقريّة من الوقوع في الاعتقاد الأعمى في عصمة هذه التقاليد ، وإننا نتذكر كلماته المشهورة حول هذا الموضوع :

«إن الإنسان الذي يتعلق بالماضي فقط سوف يخاطر نهائيا بتعليق قلبه بشيء قد

أسلم الروح أو هشىء جاف كالمومياء بالنسبة لنا ، ولكنه التجرد من الأشياء التى عفت هو الذى يدفع للتغيير الثورى الذى لا يصد فيه تقديم الجديد ولا يقهر بحيث يكون منفصلا عن كل شىء ، ولا يريد أن يسلم بفضائل الماضى ، ولم يعد يريد أن يستغل مزاياه» (٥٦)

ورغم أن جيته قد أكد دائما على تقليد القدماء فإنه قد ركز على أن المسألة قبل كل شىء هى مسألة السير على منوالهم :

«نحن نتكلم عن دراسة القدماء ، ولكن ماذا يعنى هذا سوى أن توجه أنفسنا نحو العالم الحقيقى ونحاول أن نعبّر عنه ؟ وهذا هو ما فعله القدماء عندما كانوا أحياء» (٥٧)

هذه الأفكار التى كانت «ثورية» بالنظر لسياقها التاريخى من ناحية كونها معارضة للاهجاءات الرومانسية التى كانت تتجه للعصور الوسطى ، هذه الأفكار لم تفقد شيئا من واقعيته ولكنها تظل بدون أهمية بالنسبة لمشكلة الأخيرة ، ومع ذلك فإن هذا التصريح لم يعد ملائما للفكرة الجديدة المرتبطة بالعلاقة بكل التقاليد ، هذه الفكرة التى عبر عنها جيته فى نقده لفردريك ج . نيتشر Niethammer الفيلسوف الذى أصبح مسئولا كبيرا فى وزارة الداخلية فى بافاريا ، وفى ظل توجيه الحكومة البافارية عزم نيتشر على عمل مجموعة للأساطير الشعبية ، وقد حاول أولا أن يكسب الدعم من جيته للمشروع ، وأرسل له خطته التى كانت تتسم بالقومية على وجه التحديد ، ولم يطل رد فعل جيته فأجاب نيتشر مؤكدا على الأطروحات التالية :

«يجب تذكر ما أصبح مكتسبا ملائما (das Angeeignete) للمرء جنبها الى جنب مع هوية المرء ذاتها (das rein Eigene) . سواء أصبح الملام هذا ملكا لنا من خلال الترجمة أو غيرها» (٥٩)

الأدب العالمي والأخرية

لقد وجد جيته من قبيل الزيف والخطورة أيضا أن يتم الفصل بين المرء وبين ما هو مكتسب appropriated بقصد إنكار الآخر ، لقد وجد أن الأمر سيكون خاطئا لأن تعددية التقاليد في هذه الحالة سوف تكون موضع شك ، ووجد الأمر خطيرا لأنه تم بهذه الطريقة إحياء أسطورة الهوية المتجانسة و «النقية» و «المحددة» و «المتحررة» من كل تأثير أجنبي ، ووضع كهذا لا يتفق مطلقا مع الحوار الثقافي المتبادل ، وقد أضاف جيته في رده على نيتشر :

«بالطبع يجب إظهار فضائل البلاد الأجنبية لأن المجموعة موجهة أيضا للأطفال الذين يجب أن يجذب انتباههم الآن نحو فضائل البلاد الأجنبية» (٦٠)

من الضروري في نظر جيته أن ترشد الناس مبكرا قدر الإمكان لمعرفة الأجنبي والاعتراف به في خصائصه نفسها وبالتالي عندما يقصد المرء أن ينشر تقاليد نفسها تفسيراً تاريخياً سيكون من السهل عليه أن يجد الآخر الذي قد تعامل فعلا مع المكتسب الثقافي ، وهكذا فإن ما يميز تفكير جيته قبيحا جيدا هو إبرازه للعلاقة الجدلية بين معرفة الذات ومعرفة الآخر ، وقاما مثلما يحصى الحاضر الحى الشاعر من السقوط في المتحفية أو الذهنية الجافة فإن حاضر الأخرية يحميه من إيمان غير مبدع فينخدح «بفصوصيته» و «تقائه» أو «منعته exclusiveness» .

في هذا السياق فإن فكرة الأخرية في الهوية تكتسب معنى مزدوجا : فهي أولا مسألة عناصر سمات المرء المحددة التي أصبحت غريبة بالنسبة له ، وهي أيضا مسألة عناصر التقاليد المختلفة التي دخلت في تلك السمات ، كما أن فكرة الهوية الذاتية في الأخرية تكتسب معنى مزدوجا : فهي أولا تتطلب عناصر الآخر التي لها أصولها في المرء ، وثانيا عناصر الآخر التي استوعبت من المرء . وما لم يوضع في الاعتبار ظاهريا في هذه المخططة ، وهو الآخر الذي يبقى غريبا على المرء أى الخصائص التي تعطى الآخر شخصيته الأصلية المتميزة ، هذا الآخر لم يهمل ، لقد رأينا أن جيته قد أعاره اهتماما كبيرا ، لأنه هو حجر الزاوية القائم والباقي الذي يلوته لا يمكن أن يقوم المدخل للأخرية على أسس قوية .

يتيح لنا ماتقدم فهما أفضل للاختلاف الذي يفرق بين جيته وبين كثير من الكتاب

الرومانسيين ، فهو يلومهم على عدم معاملة الآخر بوصفه غاية بل مجرد وسيلة فقط ، وقد كتب جيته لرينهارد Reinhard بمناسبة نشر كتاب فردريك شليجل Friedrich Schlegel «لغة الهنود وحكمتهم» يقول : «إن مجمل الموضوعات التي يعالجها (أى شليجل) فى الواقع قد استخدمت فقط كوسائل لحمل الجمهور على اقتناعات معينة ، وهو يقدم نفسه فى صورة جلية معينة تشبه صورة الرسول لعقيدة قديمة» (٦١) . والمسألة فى رأي جيته كانت وسيلة عند شليجل لكى «يمنع عن الأبرشيه كل ضوء ممكن مستعينا بالمصارع والمتائر ، ولكى يخلق فيما بعد مجالا معتما ، ولا يسمح إلا بمقدار الضوء اللازم للتعاويد لبحر من خلال الفرجة الصغيرة» (٦٢)

وفى الوقت الذى تسدل فيه الحجب على الآخر بدلا من إلقاء الضوء عليه ، ولا يخدم الرجوع إليه التنوير ولكن يقوم بدور اللاعقلانية ، فى هذا الوقت رأى جيته أن مفهومه عن الأدب العالمى يعد مفهوما واعدنا ، وهو يراه واعدنا أيضا بالرجوع للتقاليد الألمانية للقرن الوسطى التى آمنت فيها الاتجاهات الرومانسية العظيمة بأنها قد «تحررت» من التأثيرات اللاتينية .

لقد دافع جيته عن الطابع التعددى للتراث الذى يتعارض مع توجهات الرومانسية ، والاختلاف بين وجهات نظرهم يبرز بوضوح إذا ما نظرنا الى موقفهم من موضوع الخلاف حول الـ Nibelungen ، فبينما كانت الاتجاهات العظيمة للرومانسية تبغى اختزال الأصل الملحمى لـ Nibelungen الى أصل ألماني أو مسيحي بشكل خالص ، كان جيته يؤكد أنه فى الـ Nibelungen «فإن الحكاية الخرافية فى ثيماتها الأساسية نورديه (اسكندنافية) ووثنية بشكل كامل ، فى حين أن تطورها تطور ألماني ، على الرغم من أن استعمالاتها هى استعمالات مسحية بالفعل» (٦٣)

وهذا الخلاف مع الرومانسية لا يجعلنا نعتقد أن جيته كان معاديا للعصور الوسطى ، وللتدليل على العكس تكفى الإشارة للمكان الذى أقرده لهذه العصور فى بعض أعماله مثل Goete von Berlichingen أو العمارة الألمانية German Architect-

الأدب العالمي والأخرية

ture الذى كان متحمسا فيه لهذه الفترة ، ولكن الذى ناضل ضده جيته بحماسة هو انجياحات الاستحواذ appropriation القومى فيما يتعلق بالعصور الوسطى ، فالإنديع الشعري فى نظره له أصله فى عدد من المكونات المكتسبة والمتنوعة التى تتكون من عناصر الذات والآخر والماضى والحاضر ، وسوف يكون من العيث محاولة اختصارها فى «مصدر» واحد منفرد حتى لو فكر المرء أنه هو المصدر «الأصلى» proper .

وفى هذا الصدد هناك تصور آخر لجيته مثير للاهتمام هو «الكينونة الجمعية -col-lective being» وقد عرض جيته هذا التصور للكينونة الجمعية فى محادثة له مع إكرمان فى ١٧ فبراير ١٨٣٢ أى قبل وفاته مباشرة ، وهذا التصور شديد الأهمية من أجل فهم شعوره بالأخرية ، وكان هذا وراء استشهادنا الطويل :

«إننا فى الأساس كائنات جمعية (Kollektive Wesen) ... وكم هو قليل فى الواقع ، وكم هو قليل بالنسبة لنا أن نكون قادرين على النظر للأمور حسب خاصيتنا بالمعنى الدقيق للمعارة ، وإننا جميعا يجب أن نتقبل ونتعلم أكثر ما يمكن من هؤلاء الذين سبقونا مثلما نتقبل ونتعلم من معاصرنا ، وأعظم العباقرة لن يكون له شأن كبير إذا اعتمد على أدواته الخاصة فقط ، ومع هذا فكثير من الرجال الأفاضل لا يريدون أن يفهموا هذا ويقضون نصف حياتهم متلمسين طريقهم فى الظلام مع أحلامهم بالأصالة ، لقد عرفت فنانين يتباهون بأنهم ليس لهم معلم ، وأنهم مبدعون بكل شىء لعبقريتهم الذاتية ، بالهم من حمقى ؛ وكان هذا أمر مكن ؛ وكان العالم لم يكن مفروضا عليهم فى كل خطوة ، وأنه على الرغم من حماقتهم أعطاهم بعض القيمة وبكل تواضع يمكننى أن أتحدث عن نفسى وأقول ما أعتقد ، إنها حقيقة أننى أثناء حياتى الطويلة قد فعلت ونفذت أكثر من شىء أستطيع أن أفخر به ، ولكن إذا ما أردنا أن نكون أمناء فلإننا نسأل : ماذا كان لى أنا فى الواقع غير القدرة والرغبة فى أن أرى وأسمع وأميز وأحتر ، وأعيش بشىء من النشاط والحياة ما قد رأيت وسمعت لأعبد إنتاجه فيما بعد بمقدرة خاصة ؛ إننى لا أدين بأعمالى لحكمتى الخاصة بل لآلاف الأشياء والأشخاص غيرى الذين زودونى بالمادة ... ولذا فليس لى شىء أفعله أكثر من جمع وحصاد ما زرعه

الآخرون لي . ومن الحق أن نسأل عما إذا كان ما يحزره شخص معين يعود إليه هو نفسه أم لآخرين أو عما إذا كان يعمل بوسائله هو أم بوسائل الآخرين ، والأمر الأساسي هو أن يمنح المرء الرغبة القوية وأن يكون ماهرا ودعويا بالقدر الكافي لإنجاز ما يراه . وكل ما تبقى يكون ذا أهمية ضئيلة» (٦٤)

سواء نظرنا لكلمات الكاتب هذه على أنها مبالغة بعض الشيء في تواضعها أو أنها تحمل فكرة مستوحاة من مشاعر هدم فإنها لا يمكن أن تفهم إلا من زاوية دلالتها الهامة والمركبة في سياق مفهوم جيته للأدب العالمي والآخرية ، وهي في ظل هذا الإطار المفاهيمي تكتسب قيمة المرافعة الصريحة والقاطعة لصالح الآخر.

٤- إعادة صياغة مفهوم جيته للآخرية :

أمل أن تكون «قراءتنا المتقاطعة» crisscross للأدب العالمي المفهومة من سياق مسألة الآخرية ، وبالعكس مشكلة الآخرية من خلال الأدب العالمي ، قد سمحت لنا بعرض المفهومين متبعين الترابط المنهجي للأدب العالمي . والآن يبدو ضروريا أن ننهي هذه الدراسة بإعادة صياغة موجزة لمفهوم جيته عن الآخرية .

يمكن أن تقسم أفكار جيته حول قضايا ومشكلات الآخرية الى ثلاث نقاط :

١) الشروط Conditions

٢) مناهج النظر والإلتحاق Methods of approach and mediatization

٣) الأهداف Gools

١) تعتمد معرفة الآخرية الثقافية والاعتراف بها ، والمدخل لفهم الآخر والحوار معه على عدة شروط ، أولها هو أن المسألة مسألة اقتناع بأن كل الناس متساوون في الأساس ، وأن إبداعاتهم الأدبية والفنية إبداعات قيمة ، كما أن المسألة عند جيته هي مسألة اعتقاد أساسي هو أنه «بعد كل شيء توجد بلاد قليلة جدا ... يمكنها أن تدعى أن لها أصالة خاصة» (٦٥) ، وأخيرا فإن المسألة مسألة طبع ومقدرة على أن يسأل المرء نفسه ، وأن يكون له موقف نقدي نحو هويته وتقاليد الخاصة . ويقدر ما تزداد المسافة النقدية يصبح مجال الآخرية المفتوح لمعرفتنا أكثر اتساعا ، وقد عرض جيته كل تفاصيل هذا

الأدب العالمى والأخرية

الموقف فى تصوره عن الكينونة الجمعية . والحوار مع الآخر يلزمه - كشرط أساسى - تحرير المرء من أصالته الخاصة والاعتراف بخصوصية الآخر ، وكذلك صيانة تمبدأ التبادل .

(٢) من هنا فإن مناهج النظر والإلحاق والترجمة للأخرية تعتمد على الشروط السابقة. وجيته الذى يخصص مكانا هاما للترجمة فى مفهومه للأدب العالمى والأخرية يميز - كما رأينا - بين ثلاثة أساليب للفهم أو الإلحاق أو تفسير الآخر هى : الطريقة التقريرية البسيطة والطريقة التكييفية والطريقة التماثلية ، وهو يفضل الطريقة الثالثة حيث يعتبر فى هذه الحالة أن المسألة ليست مسألة تجاوز الآخر فى اتجاه الذات بل مسألة تجاوز الذات نحو الآخر ، وهو نهج تحفظ فيه بحرص خصوصية الآخر ، وفى المقابل إذا وضعت ظروف مستقبل الترجمة فى الاعتبار فعلى المترجم أن يطمح الى الاقتراب من الآخر بقدر ما يمكنه الاقتراب سواء على مستوى الشكل أو المضمون .

(٣) وأخيرا يعطى جيته أهمية قصوى للأهداف ، فقد بحث جيته المعجوز مثاليات وغايات عصر التنوير مرة أخرى فى مواجهته للخطر اللاعقلانى لبعض التيارات الرومانسية .

لقد ناضل جيته فى سبيل عدة أهداف ، كان من أولها الوظيفة التواصلية - الثقافية والاجتماعية للأخرية ، وزيادة على الإثراء الثقافى المتبادل تدربنا الأخرية على المواقف الاجتماعية كالتساهل والتسامح مع الآخر بوجه عام ومع الغرب أو الأجنبى بوجه خاص . والترابط بين الثقافات يجب إنجازه عن طريق الحوار المباشر بين الكتاب من كل الأمم ، ونهذ العزلة الاجتماعية والأدبية بين الثقافات . واللجوء للآخر لم يسمح لجيته بالمساهمة فى التربية الاجتماعية للإنسان فقط بل سمح له أيضا بالمساهمة فى تربيته الجمالية ، وتلق الأسماع والحواس ليس هو ما يمكن أن يساعد الإنسان على التحرر من أصالته الجمالية ، ولكن الذى يقوم بذلك هو ما لا يتوقعه أو ينتظره ، ان المسألة هى مسألة الشكل الموجود فى العلاقة القوية مع الوظيفة التفسيرية للأخرية ، فهو الذى يبلش نهج التعليم والمعونة المرتبطة بفهم الآخر على مستوى الهوية الثقافية والتواصلية الثقافية ، وهدف هذا النهج وغايته هو تحرير الإنسان من أصالته الخاصة ، وهكذا يتشكل مسار الدائرة بحيث إن البداية بالأصالة تقودنا مرة أخرى الى الأصالة .

الهوامش

¹ R. Etiemble, "Faut-il réviser la notion de Weltliteratur?" IV. Acta AILC Congress, La Haye/Paris, 1966, pp. 5-16, gives a detailed criticism of the libraries of universal literature. In a German version, different from the present study, I have devoted some pages to the study of anthologies, encyclopedias and interpretation of *Weltliteratur* in German. Cf. "Goethes Theorie der Alterität und die Idee der Weltliteratur", *Gegenwart als kulturelles Erbe*, collective work, Bernard Thum, ed., Munich, Iudicium Verlag, 1985. Our research brought out the almost Eurocentric, to say nothing of Germanocentric, nature of these works.

² "Weltliteratur, as we have seen, is the equivalent of *Weltliteratur*," writes François Jost (p. 20), Cf. "Littérature comparée et littérature universelle," *Orbis literarum*, XXVII, 1972, pp. 13-27 (if not otherwise indicated it is my underlining. Here it is Jost who underlines).

³ Goethe, *Hamburger Ausgabe* (HA), XII, p. 352.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Letter to Streckfuss, January 27, 1827, *ibid.* p. 362.

⁷ Letter to Iken, February 23, 1826, *Goethe-Jahrbuch*, 33, 1971.

⁸ HA, XII, p. 364.

⁹ *Ibid.*, p. 363.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Goethe-Jahrbuch*, op. cit., p. XVI.

¹² HA, XII, p. 364.

¹³ *Ibid.*, p. 352.

¹⁴ *Ibid.*, p. 353.

¹⁵ *Goethe-Jahrbuch*, op. cit. p. XVI.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Eckermann, op. cit., p. 158 (Goethe's underlining.) For the original quotations see Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, Munich, dtv, 1976, p. 229.

¹⁸ *Ibid.*, p. 156 et seq. (*Gespräche*, p. 227).

¹⁹ *Ibid.*, p. 158 (*Gespräche*, p. 228).

²⁰ *Ibid.*, (*Gespräche*, p. 228 et seq.)

²¹ See Fritz Strich, *Goethe und die Weltliteratur*, Berne, Francke, 1946; Hans Reiss, *Goethe und die Tradition*, Frankfurt, Athenäum, 1972.

²² HA, XII, p. 352 et seq.

²³ *Ibid.*, p. 353.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 364.

²⁶ Eckermann, op. cit., p. 182 (*Gespräche*, p. 262).

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Goethe-Jahrbuch*, op. cit. p. XVI.

²⁹ Goethe, *Berliner Ausgabe*, Vol. 18, p. 427 et seq.

³⁰ HA, XII, p. 363.

³¹ HA, *Briefe* 4, p. 277.

³² HA, XII, p. 363.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 353.

³⁵ See S.H. Abdel-Rahim, *Goethe und der Islam*, Augsburg, Werner Blasadtisch, 1969; H. Djait, *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil, 1978; K. Mommsen, *Goethe und 1001 Nacht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981; M. Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Paris, Maspéro, 1980; E. Said, *L'Orientalisme*, Paris, Seuil 1980.

³⁶ Goethe, *Divan*, op. cit., p. 430 (HA, II, p. 255).

³⁷ *Ibid.*, p. 431, (HA, II, p. 255).

³⁸ *Ibid.*, (HA, II, p. 255).

³⁹ *Ibid.*, (HA, II, p. 255) On the subject of the relations of Goethe with France, see *Goethe et l'esprit français*, Acta of Colloque international de Strasbourg, 23-27, April 1957; Hippolyte L'oiseau, *Goethe et la France*, Paris/Neuchâtel, Victor Attinger, 1930.

⁴⁰ Goethe, *Divan*, *op. cit.*, p. 431 (HA, II, 256).

⁴¹ *Ibid.*, (HA, II, p. 256).

⁴² *Ibid.*, (HA, II, p. 256).

⁴³ *Ibid.*, p. 431 *et seq.* (HA, II, p. 256).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 432 (HA, II, p. 256).

(٤٥) كتب رسالة لكانط في مقالة له بعنوان «ما هو عصر التنوير» كتب يقول «وإنه

تحرير الإنسانية من أقيمتها الخاصة ، التي تعد هي نفسها المسئولة عنها » . انظر :

Kant , Werke , Wilhelm Weischede , ed. , Domstadr, Wissenschaftliche Buchgesellschaft , Vol. 9, p.53 , 1975 (Kant's underlining) .

⁴⁶ See *Théorie de la littérature. Textes des formalistes russes*, Tzvetan Todorov, ed., Paris, Seuil, 1965.

⁴⁷ See Bernard Dort, *Lectures de Brecht*, Paris, Seuil, 1950; Reinhold Grimm, "Verfremdung: Beiträge zu Ursprung und Wesen eines Begriffs." *Rev. Litt. Comp.*, 35, 1961, pp. 207-236.

⁴⁸ See Fawzi Boubia, "Die Verfremdung der Verfremdung," *Informationen. Deutsch als Fremdsprache*, 4, 1986.

⁴⁹ Goethe, *Divan*, *op. cit.*, p. 432 (HA, II, p. 256).

⁵⁰ *Ibid.* (HA, II, p. 257).

⁵¹ *Ibid.* (HA, II, p. 256).

⁵² *Ibid.* (HA, II, p. 257).

⁵³ Goethe, *Tag- und Jahreshefte*, HA, X, p. 266.

(٥٤) نورد هنا هذا النص الأساسي في مجملته : «إذا كنا قد جرؤنا على القول بوجود أدب أوروبي عالمي ، أو أدبي عالمي عام في الواقع ، فإن ذلك لا يعني أن من الضروري أن تطلع الأمم المختلفة بعضها على أفكار البعض وعلى الانتاج الخاص لكل منها من حيث أن الأدب العالمي ، بهذا المعنى ، وجد بالفعل منذ زمن طويل ، وهو مستمر في الوجود ويوجد نفسه بشكل أو بآخر . لا بل هي بالأحرى قضية أن يتعرف رجال الأدب ، المغمومون بالحيرة والطموح ، بعضهم بعض على وأن يشعروا بالالتزام ، من خلال ميولهم وحسبهم المدني ، بالتصرف على نحو اجتماعي » .

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Goethe, *Über Kunst und Altertum*, II, 2 (1820). Cf. Reiss, *op. cit.*, p. 18.

⁵⁷ Eckermann, *op. cit.*, January 29, 1826, p. 158 (*Gespräche*, p. 172).

⁵⁸ On the subject of Goethe and romanticism see Helmut Brackert, "Die 'Bildungsstufe der Nation' und der Begriff der Weltliteratur: Ein Beispiel Goethescher Mittelalterrezeption," in Reiss, *op. cit.* pp. 84-101; Hans Joachim Schrimpf, "Goethes Begriff der Weltliteratur" in *Nationalismus in Germanistik und Dichtung*, Benno von Wiese/Rudolf Henss, eds., Berlin, Erich Schmidt, 1967, pp. 20-217.

⁵⁹ HA, XII, p. 286.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Letter to Reinhard, June 22, 1808, HA *briefe* 4, p. 77.

⁶² *Ibid.*, p. 78.

⁶³ *Briefe* to Eichstädt, October 31, 1807, HA, *Briefe* 3, p. 58.

⁶⁴ Eckermann, *op. cit.* p. 536 *et seq.* (*Gespräche*, p. 767).

⁶⁵ HA, XII, p. 286.

أصل الحياة وظهور الإنسان : أهما ظاهرتان فريدتان؟ أم يمكن تكرارهما؟ وكيف؟

مارسين ريزكويكز.
MARCIN RYSZKIEWICZ

زخرت نهاية القرن التاسع عشر باكتشافات القوانين الطبيعية - أى القواعد الدقيقة المقطوع بصحتها ، لنشأة الحياة وتطورها . فمثلا قررت هذه القوانين أن تاريخ تطور الأفراد يكرر أو يلخص تاريخ تطور الأنواع : وأن الأشكال الكبيرة والمتميزة تنشأ فى عملية التطور من الأشكال الصغيرة وغير المتميزة بينما عكس ذلك غير صحيح . وأن الحيوانات ذات الدم البارد أكبر حجما وأكثر تماسكا فى الأجواء الهاردة منها فى الأجواء الدافئة ، وهكذا . ولقد قدم لويس دوللو - عالم الحفريات البولجيكى - ما يسمى بقانون عدم انتقاض التطور الذى يقرر أن أى تركيب عضوى ضائع فى خضم التطور لا يمكن أن يعود للظهور بكل الخصائص التى تميز بها تصميمه السابق . ويبدو أن هذا القانون سليم وصحيح حقا ، ولكن لا يمكن اعتباره غير مسبوق بصفة خاصة .

ذلك أن الفيلسوف هيرقليطس كان أول من لاحظ أن المرء لا يمكن أن يدخل نفس النهر مرتين . يقول قانون دوللو الشئ نفسه بصفة أساسية . فأحداث التطور نهر متدفق يضم بين دفتيه عمليات كثيرة جدا تتم بطرق كثيرة جدا لدرجة أن الأحداث التطورية الماضية لا يمكن أن تتكرر بعلانيها . «إن ما تم قد تم إلى الأبد» .

المترجم : د. عمر مكاوى

فالزمن يتولى بنفسه إدخال عنصر عدم التناسق فى عملية التطور . وعكس ذلك على أية حال ، يقول لنا قانون عدم انتقاض التطور ، أيضا ، إن أية قوانين طبيعية صحيحة للتطور هى ببساطة قوانين مستحيلة ، لأن كل حدث تاريخى يتوقف على عدد كبير جدا من العوامل المختلفة اختلافا كبيرا جدا ، بحيث لا يمكن التنبؤ بهذا الحدث ولا يمكن تكراره . والقوانين الطبيعية كالتى تصف حركة الأفلاك والكواكب تتعلق دائما بظواهر متكررة ويمكن التنبؤ بها . أما قوانين التطور من ناحية أخرى ، فلا يمكن أن تكون حتى فى أحسن أحوالها ، إلا قوانين تقريبية ، لأن الظواهر التى تعنيها غالبا ظواهر لا تتكرر إلا جزئيا .

والمشكلة الحقيقية تنشأ فى معالجتنا لظواهر فريدة فى نوعها أى أنها بطبيعتها ظواهر لا مثيل لها ، أى تقع مرة واحدة فى تاريخ الحياة كله .

وليس لها نظير ولو من بعيد . وهذا بالضبط هو حال حدثين من أهم الأحداث التى وقعت خلال أربعة بلايين من السنين من تاريخ البيوسفير (المحيط البيولوجى) الذى نعيش فيه : الأول أصل الحياة على الأرض والثانى ظهور الإنسان . فالحدث الأول أدخل الحياة فى المادة غير الحية ، والثانى أمدعها بالوعى . كيف نعالج فى مجال العلم ظواهر ليس لها نظير أو مثيل ، ولو فى صورة لفضاضة ؟ قدم لنا ألفرد روسيل والاس حلا جذريا لهذه المشكلة . قام بوضع هذين الحدثين الثوريين إلى جانب حدث ثالث أقل وضوحا وهو أصل الحساسية فى الحيوان . وضع الثلاثة خارج إطار التاريخ الطبيعى للحياة وأرجعها جميعا إلى أنشطة وتدابير تقوم بها قوة عقلية عليا أو «عقل أسمى» . واليوم يميل العلماء إلى تجنب هذا النوع من التفسير ، ويبقى أصل الذكاء الإنسانى الى حد كبير سرا غامضا . ولما كنا عاجزين عن شرح أسباب هاتين الثورتين الفريدتين ، فإننا على الأقل نستطيع أن نحاول تفسير أسباب تفردهما : لماذا هما ظاهرتان لا نظير لهما ؟ فهذا أيضا أمر بالغ الأهمية .

قدم لنا تشارلز داروين إجابة عن السؤال : لماذا لم تنشأ الحياة على الأرض إلا مرة واحدة ؟ وما زالت هذه الإجابة تعتبر صحيحة ، والفكرة كما عبرت عنها إحدى رسائل داروين فكرة واضحة : لقد تواجدت دائما الشروط الفيزيائية والكيميائية اللازمة لنشوء الحياة ، ولكن أول ظهور للحياة كان لا بد وأن يكون الأخير أيضا لأن سرعة توسع الحياة وانتشارها فى جميع الفجوات والأركان الممكنة منعت بالضرورة كل إمكانية أى ظهور آخر للحياة ولا يستطيع المرء بالتالى أن يزعم أن الحياة التى نعرفها الآن هى الحياة الوحيدة التى كان يمكن أن تظهر على الأرض على الإطلاق ، بل الأولى أن نقول ببساطة إن جدنا الأبعد أو سلفنا الأول كان هو الأول بين منافسين محتملين له ؟ وأنه لهذا السبب

أصل الحياة وظهور الإنسان

فإن الإنسان والبكتريا وعش الغراب والنبات جميعها تزيع الستار عن الكثير جدا من أوجه الشبه بينها والصفات الكيميائية الحيوية المشتركة بينها .

هذه الفكرة المخوفة من "غدير داروين" أو المهد الرمزي الذي نشأت فيه الحياة - يمكن أن تطورها اليوم أكثر من ذلك فنقول : إن الحياة الأثرية لم تقتصر فقط على إبادة مكونات الحياة الأولية الأخرى (= البروتوبروتيستات) التي سرعان ما أبتعلت والتهمت بواسطة الأنواع الأولى من الكائنات متباينة التغذية (=الهنتيروفيتات) بل إنها أيضا بدأت في تغيير البيئة الطبيعية الأصلية . ويفضل الأكسجين الطليق ، وظهور طبقة الأوزون التي تعمل كدرع يقى الأرض من الإشعاع فوق البنفسجي أصبحت البيئة وغير طبيعية» لدرجة أن نشوء حياة جديدة أخرى ، أصبح مستحيلا تماما لأسباب كيميائية بحثة . إن غدير داروين : مهد الحياة الرمزي - لا يمكن أن يوجد مرة أخرى على الإطلاق لا لشي إلا لأن الظروف التي سمحت بنشأة الحياة قد اختفت .

وهكذا فاصل الحياة فريد في بابه ، نسيج وحده . فالحياة يمكن أن توجد على كواكب أخرى في الكون ، ولكنها لا يمكن أن تنشأ إلا مرة واحدة على كل كوكب .

وماذا عن ظهور الإنسان ؟ بصرف النظر عن العوامل التي أدت الى تحول جدنا الأعلى الرئيسى إلى الإنسان ، قد فعلت فعلها أيضا في مجموعات حيوانية أخرى ، وبصرف النظر عن أنه كان من الممكن ظهور كائن حى ذكى ومبدع على الأرض قبل ظهور نوعنا البشرى فإن ظهور الإنسان فعلا على كوكبنا قد غير بيئة الحياة تغييرا تاما .

وكانت النتيجة المباشرة لذلك ، الإبادة الجماعية للثدييات الكبيرة والطيور الضخمة من جميع القارات ومن كثير من الجزر . وقد بلغت عملية الإبادة هذه ذروتها منذ نحو ١٠-١٢ ألف سنة ، ولا حاجة الى القول بأنها توقفت بعد ذلك فجأة كما بدأت فجأة . وظلت لوقت طويل معضلة تستعصى على التفسير . ولقد تزامنت هذه الإبادة الجماعية مع ظاهرة تتسارى معها فى العجائية ، ظاهرة تراجع آخر طبقات الجليد الرباعية عن مساحات شاسعة من أوروبا وآسيا وأمريكا الشمالية وقد بدت هاتان الظاهرتان كما لو كانت إحداهما مرتبطة بالأخرى على نحو ما . ولقد كانتا حقا مرتبطتين فيما بينهما ، ولكن حلقة الوصل بينهما ، كانت على الأرجح ظهور البشر الصيادين ذوى الميول العدوانية لأول مرة فى كثير من المناطق غير المأهولة .

إن فكرة ارتباط ظاهرة الإبادة الجماعية للثدييات الكبرى والطيور الضخمة فى العصر الحجري الحديث (= البليستوسينى) بقتائل الصيادين من البشر قد طرحت فى وقت مبكر ، فى القرن التاسع عشر وكان والاس من بين المدافعين عنها وإن لم يتوفر فى

ذلك الوقت دليل قوى يدعمها . ولم يقدم هذا الدليل إلا فى ستينيات القرن العشرين على يد بول س . مارتن من جامعة أريزونا .

والآن تعتبر نظرية المقتلة أو المذبحة الكبرى نظرية معروفة جيدا . وهى تنهض على حسابات دقيقة إلى حد كبير لتاريخ عدة مواقع أثرية فى أمريكا الشمالية بإستخدام الكربون المشع ، وتقرّر النظرية أنه كانت هناك جبهة عريضة من الصيادين البشريين سريعة التنقل من مكان إلى مكان ، مرت كما يمر البولنوز عبر أراضى أمريكا الشمالية منذ نحو ١٠-١٢ ألف سنة ، تذبح وتقتل ما يصادفها من حيوانات حتى أبادت أكثر الثدييات الكبيرة والطيور الضخمة بنسبة أقل . ونفس هذه الظاهرة حدثت فى زمن سابق على ذلك فى أستراليا ، وفى زمن بعدد فى كثير من الجزر الكبرى فى مختلف أرجاء العالم . والتاريخ البشرى ليس محدوداً فى نطاق السنوات العشرة الآلاف أو الأثنتى عشرة الآلاف الأخرى ، فنحن كنوع بشرى موجودين منذ مائة ألف سنة على الأقل ، وكمخلوقات تشمى على رجلين ، منذ ما يربو على أربعة بلايين من السنين على الأرجح . وعلى أية حال ، لم يكن الصيد هو أسلوبنا الطبيعى والعادى لكسب الثوت طيلة هذا الزمن كله ، ومن جهة أخرى «فنحن» لم نظهر فى جميع القارات فى نفس الوقت . فالإنسان لم يترك مهد وجوده الأول فى إفريقيا إلا منذ مليون سنة فقط . ولم يدخل استراليا والأمريكيتين إلا منذ ثلاثين ألف سنة . ونظرية المذبحة الجماعية تشير بصفة خاصة إلى القارات الثلاث الأخيرة .

هذه المذبحة الكبرى تصل الآن الى نهايتها : بشوقف العمل فى شق طريق زراعى لحماية نوع واحد من القواقع ، وتقطع عملية تنقيب كبرى عن البترول من أجل الحفاظ على بيض الديناصور . وتميش الزواحف متقاربة الرؤس (= رينوكوفليا) النادرة بفضل العناية الفائقة التى تلقاها من إخصائى حماية الطبيعة ، وتبذل الجهود من أجل إعادة تخليق سلالة الشيران النادرة (= الأروثين) المنقرضة من أجناس حية من الماشية ، ونفس الشيء ثم وينجاح أكبر حيوان (= التاربان) الحصان البرى الذى عاش على نطاق واسع فى أوروبا وآسيا فى العصر الجليدى الأخير . وكاد الجاموس البرى = البيسون الأوروبى أن ينقرض تماما ، ولكن مستقبله أصبح مأمونا الآن . وهناك جيش مجيش من رجال الخدمات المتخصصة يوجهون عنايتهم إلى طائر التاكا هى غير القادر على الطيران فى نيوزيلندا والذي كان يظن إلى عهد قريب أنه أبعد إبادة تامة . وفى جميع أرجاء العلم يقام بنشاط وحماس العديد من المحميات الطبيعية ، للحفاظ على النباتات والحيوانات النادرة ، تدار إدارة جيدة ، وبعض أنواع النباتات والحيوانات مكنت فعلا من أن تتخذ طريقها عائدا الى بيئتها الطبيعية الأولى فى البرية .

أصل الحياة وظهور الإنسان

ولكن هذا هو كل ما يمكننا عمله : نستطيع المساعدة في الإبقاء عليها حية ، ولكننا لا نستطيع إعادة تطورها من البداية وهذا هو السبب في إستحالة إمكانية «ظهور آخر للإنسان» الآن . إن تطوّر الثدييات الأرضية قد بلغ منتهاه . وبإرادتنا ستستمر هذه الثدييات في البقاء : ولكنها لن تتطور .

ولا يمكن اعتبار عملية القتل الجماعي والإبادة الجماعية بواسطة الإنسان ، من قبيل العمليات التنافسية من أجل البقاء ، أي لإزاحة بعض أنواع الحيوانات من طريق الإنسان العاقل ، فلم تكن لنوعنا البشرى أية اختيارات أو أولويات بيئية . فهو لم يحتل لنفسه مكانا معيناً يستقر فيه ، وإنما أثبت دائماً أنه نوع متحول ومتغير ومتطور إلى أقصى الحدود ، وأيضاً أثبت أنه قادر وإلى أقصى الحدود على تحويل وتغيير البيئة التي يعيش فيها لكي تلائم احتياجاته وهذا ما يجعلنا نفسر الإبادة الجماعية في العصر الحديث (=الهيلستوسيني) النهائية بواسطة المذبحة الجماعية ، بأنها نتيجة مباشرة لوجود نوعنا البشرى على ظهر الأرض ...؟ والأخرى أنها ترجع ببساطة إلى مرحلة معينة من تاريخ الإنسان الأول - مرحلة قبائل الصيادين التوسعيين العدوانيين ويفترض مارتن أن تأثير هؤلاء الصيادين على وحوش وحيوانات الصيد ، كان أكثر ما يكون عمقا في المناطق التي لم يتبع فيها للحيوانات إلا فرصة ضئيلة لكي تتلازم وتتكيف مع جوارها البغيض . وكانت هذه حال العالم الجديد . ولم تستمر المذبحة الكبرى طويلا . لقد توقفت بعد ٢٠٠ - ٣٠٠ سنة ربما بسبب نقص حيوانات الصيد .. وبعد نحو ١٢ ألف سنة بدأت ثورة العصر الحجري الحديث (= النيو لثي) عندما تحول المزيد والمزيد من قبائل البشر من حياة الصيد والقتل إلى حياة الاستقرار الرتيبة حياة زراعة النباتات بدلا من الشقاط الشمار حيث توجد ، وتربية الحيوانات بدلا من صيدها وقتلها ، لقد منحت الكائنات الحية أخيرا فرصة ومتنفسا للبقاء إلا أن الوقت كان قد فات بالنسبة للعديد من الأنواع .

وما أن توقف القتل في القارات حتى بدأ في جزر كثيرة ، وكان مصير طائر «الموا» وهو نوع من النعام المنقرض ، وغيره من طيور نيوزيلندا ، وحيوان الليمور الكبير ، والإيبر في جزيرة مدغشقر ، يعكس صورة طبق الأصل ، لإتقراض حيوانات الماموث والكسلان الأرضي ، والنمور ذات السيف في أمريكا الشمالية ، أو حيوان الدبوتودون والتايلاكلويد في استراليا . كانت نيوزيلندا ومدغشقر مأهولتين بكائنات عجيبة للغاية معظمها طيور مما لا شبيه له في جميع القارات . وفيما عدا الخفافيش وبعض القوارض لم يكن في نيوزيلندا أية ثدييات لأنها لم تنجح قط في عبور البحر إليها . ولكن نيوزيلندا من جهة أخرى استقبلت العديد من الطيور وبعض أنواعها فقدت القدرة على

الطيران وتحولت إلى حياة تشبه حياة الثدييات . ولعل أبرز نماذجها وأعجبها ، نعام الموا والدراج العملاق . فقد كانت لا تزال العنصر المسيطر في العصور الوسطى الأوروبية ، ولكن وصول قبائل «الموارس» إلى نيوزيلندا في القرن الرابع عشر غير أوضاعها تغييرا جديرا . ففى غضون مائتى عام انقرض نعام الموا تماما ، بحيث لا يمكن أن يلام الأوروبيون على مصيره المؤسف ؟ ذلك أنهم فقط لم تتح لهم فرصة إبادته ، وكانوا سيفعلون ذلك بكل تأكيد لو أنهم وصلوا الى هناك مبكرا . أما نوع الطيور كبيرة الحجم التى لا تستطيع الطيران = الایبو من مدغشقر ، فقد اختفت بطريقة مماثلة . لقد تطورت لتصبح أشد الطيور ضخامة وهولا على الإطلاق (= بلغ وزن الطائر منها نصف طن) ثم تهاوت وسقطت بوصول أول قبائل البشر ونحن نعرفها اليوم من بقايا عظامها العملاقة ويبضها الهائل الحجم . ومرة أخرى يهبط الأوروبيون الى مدغشقر بعد فوات الأوان لكى يلاموا على المذبحة .

غير أن الأوروبيين على أية حال ، ساهموا بنشاط فى إبادة طائر «الدودو» النموذج الهائل الحجم الممثل لعائلة الحمام فى جزر موريشيوس . وقريبة للصيقيين فى الجزر المجاورة ؛ طائر الأغمسكا القطبى العظيم وأنواع أخرى عديدة فى جزر متناثرة فى المحيطات : الباسيفيكي ، والهندي والأطلنطي . كما قام الأوروبيون أيضا بتنفيذ المذبحة النهائية ، لجاموس أمريكا الشمالية البرى = البيسون (= لم يستنقذ منه إلا حفنة فى اللحظة الأخيرة بالمعنى الحرفى للكلمة من بين مئات الملايين التى نجت من مذبحة العصر الحديث البليستوسينى وللحمام الزاجل (= ماتت آخر حمامة منها من الشبحوخة سنة ١٩١٤ فى حديقة حيوان ولاية سنستاتى) . كما أباد الأوروبيون أشد الأنواع إثارة للاهتمام من أكالات اللحوم ذات الجراب : الذئب البرى الشهير قاطن تسمانيا (= اسمه العلمى : ثيلو ستيومى سينو كيغفلاس) وقد شوهدت آخر عينه منه فى سنة ١٩٣٣ وقامت ضحايا هذه المذبحة العصرية أكبر من ذلك بكثير . ومنذ سنة ١٩٨٠ بالتحديد أصبح فى عداد المنقرضين أكثر من سبعين نوعا من الطيور وعدة أنواع من الثدييات أكثرها متوطنة ومعزلة وبالتالي فهى أشد إثارة للاهتمام .

يبدو هذا كله كأنه قرار إدانة ، أو بالأحرى ، إقرار بالذنب . ولكن هل تنتهم الطبيعة بما هى عليه ؟ هل تنتهمها لأنها خلقت نوعا من الكائنات لتدميرها هى ؟ هل تستخدم الإنسان قواه إستخداما غير سليم ؟ هل كان يوسع استخدامها بطريقة أبعد على الرضى ؟

يبدو أن الجواب هو بالنفى .

وأنا عميق الأسف لأننى لم أر قط طائر «الدودو» الطيب القلب ولأننى لم أنظر فى

أصل الحياة وظهور الإنسان

وجه طائر «الإيبر» المهيب ، أو أبهى أعجابه بالموث الهائل . ولكن التاريخ لم يكن له إلا المسير في هذا الطريق - وإلا ما كنا نقاش الموضوع . فلو أننا لم نسر إلى الطبيعة هذه الإساسة المبررة فربما لم يكن ممكنا أن نصبح ما نحن عليه الآن . ففي اللحظة التي ترك أسلافنا فيها الأشجار متجهين إلى مناطق أكثر رحابة وانفتاحا ، كان ذلك يعني نهاية مميته لعدد كبير من الأنواع الحيوانية . كان حكم الإعدام قد صدر عليها وإن تأجل التنفيذ حين اكتشف الأسلحة الملمرة بالدوجة الكافية ، ولحين توسع البشر وانتشروهم في مناطق لم تكن قبل مأهولة . ولم يكن للحكم إستئناف أو نقض ، ولم يكن للضحايا أمل في الرأفة .

كان أسلافنا الأوائل من أكلى النباتات واللحوم . وفي البداية عاشوا في غابات استوائية غنية ، وأتاحت لهم الامدادات الوفيرة من الغائكة حياة نباتية كاملة تقريبا . فلما نزحوا الى اقاليم السافانا ، لم يعد ممكنا اقتصادهم على طعام النباتات ، وكان عليهم إما تناول الحبوب = البذور) أو اللحم . والأرجح أن كلا الموردين قد استغلا إلا أن اللحم كان أكثر إثارة للشهية . وفي أول الأمر ، كان هناك تنافس بينهم وبين النمر والكلاب المفترسة مما عرقل عدوانيتهم مؤقتا . حتى اكتشفت الأدوات والأسلحة البدائية. بالإضافة الى اتقان فن الصيد الجماعي وتزايد عدد السكان المطلوب أطعمهم . وعندئذ أصبح من الواضح ان الثدييات الكبيرة أجتذبت أعينهم كمصدر للطعام . وبالطبع لم يكن باستطاعة أجدادنا إلا أن يبدأوا بالصيد الأسهل والأكثر اقتصادا ، أى الأكبر حجما والأكثر عددا ، أى الأنواع المعرضة للاقتراض = الفرائس . وبعد أن أبهدت هذه الأنواع ، وليس قبل ذلك ، تحولت أنظار الأجداد إلى الصيد الأكثر مشقة وخطرا ، هل نلوم أجدادنا لأنهم لم يبذلوا عناية كافية لاستغلال مواردهم استغلالا رشيدا لأنهم لم يحافظوا على الطبيعة ؟ إن كل مخلوق حتى يركز دائما على موارد الطعام الأقرب إليه سبيلا والأسهل حصولا عليها . وإلا فعلينا أن نمحو أربعة بلايين سنة من التطور المبكر منذ نشوء نوعنا البشرى حتى يمكن تغيير هذه القاعدة . ثم لماذا نطالب الانسان البدائي بأن يقلق على مصير ومستقبل الأنواع الأخرى ولم يهتم واحد منها بمصيره ومستقبله ؟ وكان لا بد من مرور زمن طويل جدا على ذلك عندما أصبحت أعداد الحيوانات الصالحة للصيد نادرة وشحيحة ، وواجه البشر الألوان المجاعة ، لكى تتضح لهم المشكلة بكامل حدثها . وبالتالي بدأت الثورة النيوليثية = ثورة العصر الحجري الحديث أصبح بنو الإنسان مكتفين ذاتيا ، أنتجوا ما كانوا فى السابق يبحثون عنه من الطعام . وبغت جموع الناس بسرعة ويسرعة وجودها على مناطق جديدة كانت من قبل أبعد من متناولهم . وقطعت أشجار الغابات وأحرقت مراعى الاستبس وجفقت المستنقعات ، ولم

يلجأوا إلا في النادر لقتل الحيوانات مباشرة وإنما أوعموها على الخروج من مواطنها الطبيعية - مما كان يعنى لاسيما في الجزر تعرضها للإبادة . أما بيئاتها الطبيعية فقد تعرضت هي الأخرى للتدمير المستمر . وبصفة عامة لم تكن الحيوانات المفترسة تصاد من أجل الطعام ولكن الإنسان على أية حال استمر في قتل آكلات اللحوم لإزاحتها من طريقه كمنافس له حتى عند بداية قترتنا هذا . كان يذبح مبلغ كبير جدا ، من المال ثمننا لكل ذئب ذي جراب في تسمانيا ، بل إن المرء كان يوسعها الى وقت قريب جدا - إن يصبح من الأثرياء إذا احترق صيد اللئب المشيمي في أوروبا ، وهو يساوي ذئب الجراب في ندرته . وكثير من الأنواع الحيوانية آكلة النباتات قتلت لمجرد لذة الصيد وممتعته .

ثم جاءت اللحظة الحاسمة . وكان مجيئها حتميا بعد أربعة بلايين من السنين عندما أحست جميع الفقاريات الأرضية بل واللافقاريات أيضا بوقع اليد الغليظة لذلك الكائن غير العادي الذي يعيش على رجلين وينتمي الى الرئيسيات العليا ، كلها سقطت أمامه إما فريسة مباشرة ، أو دفعت دفعا إلى أطراف مواطنها القصوى والتي تكون بصفة عامة الأقل ملاسة لحياتها . وفي تلك المناطق يمكننا الآن أن نقول أنها أصبحت تنتظر بعض العناية النشيطة وبعض المساعدة الإيجابية من مضطهديها السابقين باعتبارها أثارا باقية من الماضي والفضل يرجع للمحميات الطبيعية وأيضاً الصناعية للحياة البرية لوضع حد لإبادة الأنواع الحية بصفة أساسية . فمنذ بدايات القرن السابع عشر لم ينقرض أو يباد نوع واحد من الثدييات في أوروبا وكان آخر الضحايا هو ثور الأوروش كانت آخر سلالاته : أنثى عجوز ماتت بالضبط سنة ١٦٢٧ . ومن سخرية القدر أنها ماتت وهي تحت العناية الوقائية المركزة في واحدة من أوليات المحميات المخصصة لحماية الحياة البرية = غابات جاكستور الملكية بالقرب من وارسو ، بولندا . وقريب ثور الأوروش اللصيق = البيسون الأوروبي = الجاموس البري ، صادفه الحظ السعيد لدرجة أنه بفضل جهود الإنسان الكبرى وضع مرة أخرى في قائمة الحيوانات البرية المشمولة بالحماية .

ربما تدعو مثل هذه النجاحات إلى الإرتياح والرضى عن النفس ، ولكنها لا تعنى في المنظور البيولوجي إلا أن الإنسان قد سمح ببقاء هذه البقايا الأثرية وأن يكون هو نفسه الحارس المشرف على مستقبلها . وبهذا ينتهي تاريخها الطبيعي . فزيادة تعدادها خاضعة لتحكم الإنسان ، وطاقه وإمكانات بيئتها واقعة تحت رعايته الصارمة . فلم تعد بعد الآن تعتمد على وجود أعدائها الطبيعيين ولا هي قادرة على أن تتغير بحسب قدرتها على التكيف مما يعكس قدراتها التنافسية والتفاضلية كأفراد . وبالاختصار ، بات مصير هذه الأنواع المحمية متوقفا على الإنسان بدلا من الانتخاب الطبيعي . إن تاريخ الحياة لم ينته بالطبع . ولكن مرحلته الهامة جدا قد ولت إلى غير رجعة .

أصل الحياة وظهور الإنسان

والآن لتتناول أصل الحياة فنقول إن الحياة نشأت على الأرض مرة واحدة فقط لا غير، ليس لأن نشأة الحياة كان حدثاً شديداً الصعوبة أو غير محتمل الحدوث ، ولكن لأن أولى الكائنات الحية لابد وأنها بالضرورة قد استغلت مكونات الحياة أو البروتويوتانت التي سرعان ما أصبحت قريسة لها . وبهذا أمنت الحياة الناشئة وجودها ومستقبلها بصفة خاصة على هذا الكوكب . في البداية كان المنافسون المحتملون يُبتلعون ابتلاعاً هكذا بكل بساطة . وبعد ذلك غيرت الحياة تدريجياً البيئة الأرضية نفسها بحيث تحول دون نشوء حياة مرة أخرى . وهذا التغيير الذي حدث للجو القديم من الاختزال ، حيث كان غنياً بغازات ثاني أكسيد الكربون والميثان والنشادر إلى التاكسد عندما أصبح غنياً بالأكسجين ويظهر طبقة الأوزون الواقية للأرض من الإشعاع فوق البنفسجي مما جعل أية إعادة أو تكرار لنشوء الحياة أمراً بعيد الاحتمال جداً إن لم يكن مستحيلاً تماماً . إن ظهور الحياة في المرة الأولى قد ألقى ظهورها مرة أخرى . ويكشف تأثير الإنسان على المحيط الحيوي = الجيوسفير أوجه شبه مذهشة لتلك المرحلة الأولية من مراحل التطور على كوكبنا . فالمذبذبة الكبرى التي قام بها الإنسان تشبه الابتلاع الكبير الذي مارسته الكائنات الأولية التي تغذت على البروتويوتانتات . وبإهلاك وإبادة الثدييات الكبرى على الأرض . مهد سلفنا المباشر الطريق أمامه لتنمية قواه الذهنية تنمية كاملة ، وفي الوقت نفسه جعل هذه التنمية مستحيلة على الأنواع الأخرى التي كانت متقدمة فعلاً ، أو لديها إمكانات التقدم . لقد ألقى ظهور الإنسان احتمال تكرار أي حدث من هذا القبيل .

وتعتبر السنوات ١٠-١٢ ألف الأخيرة - بدءاً بشوكة العصر الحجري الحديث = النيوليثي مرحلة تحول غير منقطع في البيئة الطبيعية بأكملها . وهي أيضاً مرحلة إضعاف الانتخاب الطبيعي على الأقل فيما بين الثدييات الكبيرة والطيور . وبالتالي ضمان عدم وجود منافس يهدد تفردنا على ظهر الأرض لأن أي نوع لديه إمكانية النشوء والارتقاء في هذا الاتجاه ، لم يعد يتعرض لقانون الانتخاب الطبيعي بعد الآن . إن أقرب أقربائنا : الشمبانزي والغوريلا والأورانجوتان تعيش الآن في مناطق معزولة محددة بالحدود - تتحكم في تعدادها تحكماً فعالاً بالظروف التي صنعها الإنسان لا بالانتخاب الطبيعي . ومن المستحيل حدوث نزوح آخر إلى مناطق السافانا فلقد تحولت أناليم السافانا أو سوب تتحول بسرعة - إلى أراض زراعية بينما التنافس في الغابات الاستوائية لم يعد تنافساً عنيفاً بالقدر الذي يفرض هذه الخطوة التطورية . على العكس، أصبحت غابات الأمطار الاستوائية تشكل آخر غطاء واقٍ لكثير من الحيوانات البرية ، ومع ذلك وكما يقترح كثير من علماء الأنثروبولوجيا تعتبر الغابات الاستوائية

أقل البيئات ملائمة للتطور ليتجه في الاتجاه الذى اختاره أسلاف الإنسان . نحن نحتل مركز التفرد على ظهر الأرض لا لأن نوعنا البشرى هو النوع الوحيد القادر على خلق الذكاء وتمحيته ولكن لأن وجودنا نفسه قد منع كل الأنواع الأخرى من خلق وتنمية ذكاء خاص بها . وربما كان حيوان الدرفيل هو الاستثناء الوحيد في هذا الشأن . لأن أعداد الدرافيل تعتمد اعتمادا ضعيفا على الأنشطة الإنسانية ولأن تطورها يمكن أن يستمر رغم ذلك .

إن أصل الإنسان يمكن مقارنته بأصل الحياة . ففي الحالتين وكل عامل كفى = "نوعى" جديد . فالحق يقال إنه قلما كان هناك حكم جائر مثل ذلك الرأى الذى يقرر أن الإنسان العاقل ليس إلا نوعا حيوانيا من بين أنواع حيوانية أخرى وفي هذا تعتبر العبارة التالية الواردة على لسان عالم الآثار البارز والبيولوجى التطورى توماس ج . م . شوف فودجا يقتبس :

لا يبدو الإنسان العاقل = من منظور تطورى = وهو فى مكانه من المملكة الحيوانية أكثر أو أقل قريبا من أى نوع آخر فى مكانه . هذا الوضع يمكن فهمه - ولكنى أعتقد أنه وضع غير سليم . فإن ظهور الحياة وظهور الإنسان هما الظاهرتان الاستثنائيتان - الظاهرتان الفريدتان - اللتان ينهى تفسيرهما حسب قول والاس ، على أن لهما مكانة خاصة بين الظواهر الطبيعية الأخرى .

وبهذا نعود أدرأجنا إلى المشكلة المطروحة فى البداية : هل يمكن أن تنشأ الحياة وينشأ الذكاء أكثر من مرة ؟ إذا صح هذا ، فلماذا لم يحدث ذلك فى تاريخ الأرض ؟ والإجابة على ذلك متناقضة : كل من الظاهرتين يمكن تكراره نظريا ولكن الظهور الأول لهما ، هو أيضا وحتمًا آخر ظهور .

التكرارية فى هذا الصدد تتعلق بالكواكب الأخرى ، ولكنها لا تتعلق بأى كوكب بمفرده : إنها يمكن أن توجد على الأرض مرة واحدة فقط ، ومرة واحدة فقط يمكنها أن تنشئ الذكاء والوعى ، وكل من الاحتمالين قد تحقق ، وليس فى وسعنا أن نتوقع أكثر من ذلك .

حرية التجارة : أخلاق الأمم

تشارلز هـ . تاكي

Charles H. Taquey

والدول لا تعرف الأخلاق ، ولكنها تعرف المصالح - هكلا قال أحد الدبلوماسيين المتعصبين للدولة . وعلى هذا النحو تستأثر مقتضيات الدولة بأولوية متقدمة على قواعد الأخلاق . يدلك على ذلك ما قالته فتاة صغيرة حلوة في أثناء الإدلاء بشهادتها أمام إحدى لجان الكونجرس الأمريكي : «إن الإنسان يجد نفسه - في بعض الأحيان - مضطرا لأن يضع نفسه فوق القانون» . ولا شك أن هذه الفتاة رددت ما سبق لها أن سمعته . وعندما يرى الإنسان أن تطبيق مقتضيات الدولة هلا قيد ولا شرط لا يؤدي إلا الى استعمال العنف الذي لا يطاق احتماله ، يستطيع أن يحكم بأن هذه الأقوال لا أساس لها من الصحة .

حساب المصالح أمر طويل ، ومحفوف بالمخاطر
إن التعميد المتفائق في العلاقات بين الدول لا يؤدي إلا إلى تفاقم الصعوبة في
حساب المصالح ، بحيث لا يكفي لتحديد السياسات ، ولكي يكون هذا الحساب وانها

المترجم: أمين محمود الشريف

بالبفرض ، ويتعين علينا دراسة النتائج المترتبة على كل عمل من الأعمال . ولما كانت الأمور الصغيرة ذات نتائج كبيرة (ومعظم النار من مستصغر الشرر) يجب ألا تغفل أى أمر منها . ومن شأن الدراسات المعقدة التى يقوم بها موظفو الدولة عندما يصرون على إجراء مثل هذه الحسابات أن تجعل العمل بطيئا ، وغالبا ما تمنع القيام به . وحسبك أن تفكر فى الاضطراب الذى يعترىك إذا اضطرت الى حساب كل عمل من الأعمال . ومن الأمثلة العجيبة فى هذا الشأن تلك الدراسات المتكررة غير المتناهية التى يعدها الموظفون البيروقراطيون (= الجالسون على المكاتب) - على المستوى القومى أو الدولى - ولكنها لا تؤدى إلى أى قرار يبنى بالفرض . وكل ذلك يذكرنا بالاضطراب - بل بالخطر - الذى يحيق بطفل لم تكمل لديه الحاسة الأخلاقية ، عندما يفكر فى نتائج عمله . ومن مزايا الأخلاق (فيما عدا المسائل المتصلة بالضمير) أنها تزودنا بمقاعدة واضحة فى السلوك ، لا ليس فيها ولا غموض ، فتجنينا التردد وتيسر لنا سبيل العمل . يضاف إلى كل ذلك أن التقدم الفنى لم يعوضنا عما يشوب الحياة من تعقيد شديد ، فالمحاسبات الآلية - مثلا - لم تؤد إلا إلى تدفق الأوراق ، ولم تصلح دائما تدفق الكلمات . وجدير بالذكر أن الحاجة إلى قاعدة موحدة فى السلوك تسمح بسرعة اتخاذ القرار ، كما تسمح بتنسيق أنشطة الدولة - أعنى الحاجة إلى أخلاق عامة - تشتد أكثر عندما تدار هذه الأنشطة بأساليب عصرية ، وعندما تصبح أشد تعقيدا * . وخير شاهد على ذلك قضية "إيران جيت" : فالمصالح الحكومية المختلفة ، وإدارة المخابرات الأمريكية ، بل البيت الأبيض نفسه - كل أولئك توصلوا إلى نتائج متعارضة ، بسبب إطلاق العنان أمامهم لحساب مصالح الإدارة (= الحكومة) الأمريكية حسبما يشاؤون ، وبدون ضوابط أخلاقية .

العبرة بنتائج الأعمال لا النوايا

والأمر الثانى الذى أحب أن أوجه الأنظار إليه هو أن ما يسمى «بالصيغة الواقعية» القائلة بأن حساب المصالح هو المعيار الدائم للعمل لا تكون صحيحة إلا إذا كانت الفرضية التى تركز عليها هذه الصيغة صحيحة . ولكن هذه الفرضية - وهى توافق نتائج العمل مع النوايا الدافعة إليه - غير صحيحة فى معظم الأحوال . ولهذا فإن ندرة هذا التوافق هى التى تفسر لنا الإعجاب بنجاح الأعمال الإنسانية ولكن هذا النجاح هو -

حرية التجارة

الى حد ما - الاستثناء لا القاعدة .

ويؤكد "هايك" أن مستقبل العالم يتوقف على أعمال البشر لا على نواياهم . وقد جرت العادة بانتخاب الرجل السياسي على أساس برنامج وأهداف معينة ، سواء في الدول الديمقراطية أو الدكتاتورية وربما تعكس التدابير التي يتخذها الرجل السياسي عمدا ، أو كرد فعل لحوادث تعرض له في طريقه ، هذا البرنامج أو هذه الأهداف . ولكن المهم في الأمر ليس هو التوافق بين الأعمال والوعود وإنما هو التكافؤ الذي يتم أو لا يتم بين الوعود ونتائج الأعمال . بيد أن التدابير المشار إليها منفصلة عن نتائجها ، والنوايا تنكشف بسهولة (ومن ثم يمكن إحباطها) . فهناك أولا السلطات الإدارية المختلفة التي تقرر تنفيذ قرار معين أو عدم تنفيذه وتبدي الرأي في قانونية هذا القرار ، فان لم يكن قانونيا كان تنفيذه مشجعا لعدم الشرعية . ولذلك فإن الأمر الذي يجب الحكم عليه هو القدرة على متابعة تنفيذ التدابير والإجراءات المناسبة حتى نتائجها النهائية ، لا النية الطيبة الدافعة الى اتخاذها . ولكن حتى لو توهمت هذه التدابير حتى النهاية ، فلن تؤدي بالضرورة إلى النتائج المرجوة ، لأن الأحداث التي يرجو الرجل السياسي التأثير فيها تنشأ عن أسباب متعددة ليس من أبرزها دائما إجراءات التنفيذ ، حتى ما كان منها متفقا مع المبادئ المقررة . وإذا كان التاريخ يحدثنا عن آلاف الحالات التي تم فيها النجاح في ميادين القتال ، كتطويق هانيبال للرومان في "كان" ، فإنه يحدثنا أيضا عن فشل العديد من الخطط الأخرى التي لم تكن أقل إثارة للدهشة . ذلك أن عنصر المفاجأة - وهو عنصر لازم لنجاح العمليات العسكرية - لا يتوقف على إرادة المهاجم فضلا عن أن اكتشاف نوايا العدو لا يكفي دائما لإحباطها .

ومجال الاقتصاد هو المجال الذي يمكن أن يؤدي فيه عدم التوافق بين النوايا (الأهداف والمقاصد) ونتائج الأعمال إلى الشعور بخيبة الأمل المرة في المجتمع . ففي البداية يكون الحافز على العمل بلا شك هو القضاء على الظلم الاجتماعي والاقتصادي أو معالجة أمر ضار بمصلحة الجماعة ، كال فقر أو استغلال العمال أو التضخم . ولكننا نجد غالبا أن التدابير التي تتخذ لمعالجة هذا الموقف لا تؤدي إلا لتفاقم الضرر الذي تهدف هذه التدابير الى معالجته . وإذا استجابت الحكومة لصيحة الجمهور الذي لا يريد أن يعترف بالعلاقة بين الأسعار وكمية العرض ، فإن سعيها لتحديد إيجارات المساكن لن يزيد أزمة الإسكان

إلا تفاقما . وكذلك وضع حد أدنى للأجور لن يكون له من أثر إلا ارتفاع معدل البطالة . هذه أمثلة واضحة للعيان . ولكن أكفأ الاقتصاديين يمكن أن يخطئ في الحالات المعقدة . ومن هنا فإن أى إجراء يتخذ للتحكم فى أسعار الفائدة - سواء باستخدام احتياطي البنوك أو بشراء وبيع السندات فى السوق المفتوحة أو بتعديل أسعار الخصم - لا يكفل وقف التضخم أو يحقق الانتماش والرخاء الاقتصادى .

تعارض النوايا

ولذلك فإنه إذا أريد أن يكون حساب المصالح فعالا ، وجب ألا يخضع لنزوات الشخص وأهوائه ، وأن يستخدم المرء عقله فى تحليل النتائج ، وهذا فى ذاته ليس بالأمر السهل . ولكن هذا الحساب نفسه مهما كان شاملا ، لا يمكن أن يصلح مرشدا للسلوك الإنسانى لسبب بسيط ، وهو أنه لا يستطيع أن يحدد المصلحة العامة من هذا السلوك . فالعقل النظرى يدرك لأول وهلة أن المصالح مترابطة ، ولكن العقل العملى يرفض حتى التفكير فى هذا الترابط . ولذلك فإن الحساب الذى يشترك فيه العقل الأخير لا يمكن أن يعالج سوى المصالح الخاصة . ومن شأن الدخاخ عن المصالح الخاصة المختلفة أن يؤدي إلى النزاع .

ولم يحدث وعى عام يكبح أطماع الدول إلا عندما خضعت لقوانين الكنيسة العالمية ، وحاولت الكنيسة تحقيق هذه الغاية بممارسة نفوذها على الزعماء السياسيين . ومن هنا اتجهت الأخلاق العامة إلى التوحد مع الأخلاق الخاصة . ولكن الحال كما سنرى لم يعد الآن كما كان عليه فيما مضى .

وفى تلك الفترة ، والفترة التى تلتها - ولنقل من القرن ١٦ إلى القرن ١٩ - تعلمت تجنب الصراعات والمنازعات . ولكن لأنه كان من الممكن تسوية هذه المنازعات بالعنف - كملجأ أخير - أصبحت القوة هى التى تخلق الحق ، ولم يعد من الضروري اللجوء إلى الأخلاق لتخفيف حدة الصراع ، لأن تسويته بواسطة الحرب أصبح أمرا مقبولا . وسنرى أن تسوية الصراع بهذه الوسيلة كان فى الواقع هو الأساس لوضع أخلاقيات للدولة تحظى بالقبول العام . ولا تزال حتى اليوم نتمسك بهذه الأخلاقيات إلى حد بعيد جدا . ولم يجعل تضارب النوايا الأخلاق ضرورية ، بل أصبح هذا التضارب مصدرا . ويمكن القول بأن تأثير هذا التضارب سوف يبقى - للأسف - على ما هو عليه مادام الناس يرفضون

حرية التجارة

تجنب العنف فى تسوية المنازعات . وليس هدفنا اليوم هو الأخلاق المؤدية الى تسوية المنازعات ، وإنما الأخلاق المؤدية إلى تجنبها أصلا .

طبيعة الأخلاق العامة

لا يمكن أن تكون هذه الأخلاق واحدة بالنسبة للمجتمعات والأفراد . ولم يتح للدول وقت لوضع أخلاق عامة (= آداب عامة) تكون مرشدا هاديا يناسب العالم الجديد . ولكن بوسعنا أن نستخلص من الماضى بعض العناصر التى تهدىنا سواء السبيل .

الأخلاق العامة والأخلاق الخاصة

فلنسلم أولا بالتعريف الأتى لكل أنواع الأخلاق ، وبيناه أن الأخلاق هى مرشد ودليل يكفل - بالإضافة إلى العقل - البقاء المادى والروحى للكائنات التى تتمسك بها . وعندما يستمسك الناس من كلا الجنسين ، على اختلاف أجناسهم ودياناتهم وقومياتهم بعروة الأخلاق ، بحيث يعيشون معا فى سلام ، دون أن يؤذى بعضهم بعضا فإن المرء ليتساءل : لماذا لا تطبق الدول هذه الأخلاق الخاصة مما يعود عليها بالفائدة ؟ الجواب عن ذلك يحتاج إلى شيء من التفصيل : فأما ذلك الجزء من الأخلاق الذى يأخذ صورة القانون فلا كلام فيه ولكن الكلام فى الدول ذات السيادة التى لا تعترف بقوانين غيرها من الدول ، داخل حدودها ، ولا تقبل الخضوع للتشريعات الدولية مالم توافق هى أولا على هذه التشريعات . ومن هنا لم يكن للأخلاق التى تتخذ صورة القانون أى سلطان على الدول التى لا تعترف بها ، وتشتمل هذه الأخلاق على مجموعة كاملة من القوانين والأعراف ، ولكنها لا تصلح مرشدا هاديا للبشرية جمعاء . ولما كنا نبحث عن هذا المرشد العام (أى المرشد للبشرية جمعاء) فإننا لن نجد فى القوانين التى تستنها الدولة ، كما أن هذا المرشد لا يمكن أن يكون مستقرا فى ضمائر موظفى الدولة ، إذ يجب على كل موظف فى مجاله الخاص أن يهتم بالمصالح التى هو مسئول عنها كالتزام أخلاقى . ولا يمكن فى القانون المدنى إقرار هذا الالتزام بموجب عقد أو بمقتضى قانون . ولكن فى وظائف الحكومة لا يمكن أن نحل بمثل هذه السهولة المشكلات المتصلة بالضمير والناشئة عن التضارب بين خدمة الدولة ، واحترام القواعد العامة الأخرى . ولا يمكن القول بأنه يكفى لحل هذه المشكلات إخضاع الدولة لهذه القواعد العامة ، لأن ما يعد مسألة أخلاق من جهة . يعد من جهة أخرى مسألة مصالح ، ولا يمكن الفصل بين الأخلاق والمصالح .

لأن ذلك الفصل يعتبر من مزالق الأقدام بالنسبة لموظف الحكومة الذى يرى أن مصلحة الدولة تقتضى أعمالا تنتكرها الأخلاق العامة .

وفى هذه الحالة يستطيع الموظف الذى يستشعر الحرج أن يستقيل من منصبه ، ولكن حب المنصب يغريه بالبقاء (وحب العيش أعيد كل حر^(١) . ويعزز هذه الفكرة عنده أنه إذا استقال فربما حل محله من هو أسوأ منه . وجدير بالذكر فى هذا الصدد أن أحد مساعدى رئيس الولايات المتحدة لم يستشعر الندم على احتياله على قانون الميزانية ، ولا على تلاعبه بتشريع صرف العملة ، ولا على مخالفته لتوجيهات الكونجرس . ولكن مثل هذا الشخص اعتبر فى نظر بعضهم بطلا ! ومن الواضح أنه يصعب فى مثل هذا المثل الذى تلتبس فيه الأمور وضع توجيه للدولة نفسها .

والسبب الأخير للتمييز بين الأخلاق العامة والخاصة هو خطر السماح لموظفى الدولة بالتمسك بالأخلاق الأخيرة . والمشكلة هنا هى مسألة الحفاظ على الحرية الشخصية ، فإذا رأى هؤلاء الأشخاص أن يارسوا هذه الحرية ، ويتمسكوا بمقتضيات أخلاقهم الخاصة ، فإنهم لن يتورعوا عن فرض هذه الأخلاق على مواطنيهم ، أعنى على الأشخاص الذين وكل إلى هؤلاء الموظفين رعاية مصالحهم .

والشاهد فى الدول التى تحافظ على الأخلاق (الآداب) العامة أن أحدا لا يتردد فى منح الدولة الحق فى مراقبة سلوك الأفراد فى حياتهم الخاصة كارتكابهم جريمة الإجهاض مثلا .

ولا يخفى على أحد عاقبة تجاوز الحدود فيما يسمى بالدول الفاشستية . ولذلك ترفض الدول الحديثة هذا التجاوز فى دساتيرها .

أسس الأخلاق العامة المستقلة

على الرغم من أنه يجب عدم الخلط بين الأخلاق العامة والخاصة ، لانطباقهما على وحدتين مختلفتين : هما الفرد والدولة ، فإن لهما أصلا واحدا ، ألا وهو حاجة كل منهما

(١) الشطر الأول من بيت شعر مشهور ونصه :

وحب العيش أعيد كل حر . وعلم مالكا أكل المار

وقد اكتفينا بذكر الشطر الأول بين قوسين إيضاحا للمعنى (الترجم)

حرية التجارة

إلى مرشد أخلاقي . وهذا المرشد إما أن يكون هو الله (تعالى) وإما أن يكون هو التجارب البشرية . ومن العبث اتخاذ موقف معين في هذه القضية ، لأن النتيجة واحدة فيما يتعلق بالموضوع الذي يعنينا هنا . والخلاصة أننا نستطيع أن نتبين أن هناك من الأخلاق ما هو نابع من الوحي الإلهي . ومن هذا المنطلق استطاع "بوسويه" أن يضع مبدأ سياسيا مستمداً من الكتب المقدسة . ومن المؤكد أنه يوجد عنصر ديني في كل أمر يتوصل إليه العقل خارج دائرة التجارب العادية ، سواء فيما يتصل بالأفراد أو الجماعات . ومن الناحية الهراجماتية (= العملية) البحتة نستطيع أن نرجع وراخا إلى العهد الذي اتسمت فيه الأخلاق بالطابع الديني ، وأصبحت أمراً غير قابل للنقاش أو النزاع ، سواء انطبقت على الأفراد أو الجماعات . ولكن يتعين علينا أن نسلم بأن اختلاف العقائد الدينية وتنوعها يجعل من المستحيل اليوم أن تكون لدينا أخلاق دولية عامة مبنية على الوحي الإلهي . ذلك أن العقل العلمي الحديث يقول إن التجارب المادية هي أساس الأخلاق ، أي التجارب التي مرت بالأجيال السابقة وعلمتها تجنب الأعمال الضارة ، والإتيان بالأعمال المفيدة للجنس البشري .

وسواء سلمنا بوجهة النظر هذه أو تلك (لأن المسألة لا تمدو أن تكون وجهة نظر ، لا تفسيراً بالمعنى الفلسفي للكلمة) فإننا نلاحظ في الحال أن الأخلاق ترسخ جذورها ، ويشهد عودها بطول المدة . ولذلك يصل الوحي الإلهي إلى عتفوان قوته وتأثيره عندما تمتد جذوره في أغوار الماضي البعيد ، إذ لا بد من مرور فترة زمنية طويلة حتى تتراكم العناصر المختزنة في ذاكرة السعوب . ومع ذلك فهناك نتيجة واضحة للعيان يجب استخلاصها من المقارنة بين الدول والأفراد : ألا وهي أن عنصر الوقت ينقص الدول . والدليل على ذلك أن أصول الأخلاق الخاصة يبلغ عمرها ٣٠٠٠ سنة على الأقل في حين أن الدولة الحديثة لا يبلغ عمرها سوى قرون قليلة ، أما الدولة العظمى - التي هي المظهر المعاصر للدولة - المدججة بالأسلحة النووية ، والمسلحة بالحكمة التي يتوقف عليها مصير البشرية ، فلا يزيد عمرها على ٥٠ عاما .

وهكذا وصلت الإنسانية إلى نقطة حرجية أصبح فيها حساب المصالح أكثر صعوبة ، وتحقيق الأغراض أعسر مثالا ، والتعارض بين النوايا أكثر ظهورا . والمخرج الوحيد من هذا المأزق هو الاستعانة بالعقل بشرط أن يعرف العقل حدوده ، والإتماظ بالكلمات

الحكمة التي قيلت في الماضي . وأعني بهذه الكلمات ما قاله كرشنا (أحد مألوهات الهندوس) في سفر المهابراتا : على الإنسان أن يعمل دون أن يشغل فكره بشمرات عمله (٢) ومن المهم أن نلاحظ أن كرشنا تحدث عن الشمرات لا عن "النتائج" لأن الشمرة هي نتيجة يهواها الإنسان . صحيح أن لنا الحرية ، بل يجب علينا التفكير في نتائج أعمالنا متى أمكن التنبؤ بها ، ولكن ما يجب أن نحذر منه هو «الهوى» لأن الهوى هو الذي يؤدي إلى تعارض النوايا والأغراض مما يعقد عملية حساب المصالح فضلا عن أنه من السهل التماس الهوى بالحقيقة . ولكننا نلاحظ أن الأخلاق العامة - نظرا لوجودها في الوقت الحاضر - لا تنافى التسليم بأن كل الغايات الاجتماعية مشروعة لا شيء إلا لأن أغلبية الشعوب تهواها وترغب فيها .

يضاف إلى ذلك أن كرشنا قال هذه الكلمات عشية إحدى المعارك الحربية ، وأن الأخلاق التي عبر عنها هي الأخلاق "المسكينة" التي كانت صحيحة في وقت كان فيه تسوية النزاع بين الدول بوسائل العنف أمرا مقبولا بل واجبا . ولا يقلل من قيمة الخدمات التي أسديتها هذه الأخلاق للإنسانية أنها لم تعد اليوم ذات أثر فعال ، وعلينا أن نحاول أن نبني أخلاق الغد بالتجرد عن الهوى الذي أوصى به كرشنا ، والذي رددته كل الديانات.

الأخلاق والأهداف

تدل التجربة كل يوم على أن السببية هي الدافع إلى العمل ، فنحن نعمل لأننا نتطلع إلى غاية ما . ويبدو حينئذ أن مشكلة الأخلاق تتلخص في معرفة ما إذا كانت الأهداف التي نتوخاها تتفق مع الأخلاق أم لا . إلا أنه إذا صح هذا المنهج بالنسبة لأفراد متفرقين فإنه لم يعد واقيا بالفرض عند التعامل مع الدول أو رجالها . ولما كانت الدول ذات سيادة بحكم تعريفها ، فإنها تتمسك بأن ما تريده هي هو خير لشعوبها ، وهي تسيير في هذا على نهج إحدى الشخصيات الواردة في إحدى مسرحيات الأديب الفرنسي

(٢) هذا الكلام قريب من قول الشاعر العربي الحكيم :

وعلى أن أسمى وليس على ادراك النجاح

المرجع

حرية التجارة

كوتكو حيث سارت في ضوء فانوس تمسكه بيدها . وكذلك الدولة تسير في ضوء السببية التي تدفعها للعمل دون أن تخضع لقيود ما .

الغايات المبتغاة

ومع ذلك فهذه السببية التي لا تخضع لقيود ما هي التي ترشد الجنس البشري فيما يبدو . ومنذ أن تخلى الجنس البشري - في مجال السياسة على الأقل - عن عقيدة الإيمان بالحياة الآخرة ، لم يعد يهتم بشيء خلاف الغايات الدنيوية ، وهو يسمح - في أفضل الظروف - للديمقراطية بتحديد هذه الغايات . وليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة من فشل المجتمعات المبنية على هذا العقد الاجتماعي المبدئي - وهو الإصلاح الاجتماعي أو الإصلاحات المستوحاة منه - وذلك بسبب نسيان الجنس البشري لتحذير كرشنا وللعنصر العاطفي الذي يجعل الفانوس يضل طريقه .

الأخلاقيات الاشتراكية

لدينا - من جهة - نظم حكومية ثورية ، المبرر لوجودها هو الإصلاح الاجتماعي ، ولدينا - من جهة أخرى - نظم رجعية تعارض تلك النظم الإصلاحية بشدة . وقد اختلف معظم هذه النظم الرجعية خلال الحرب الأخيرة في حين انتشر المذهب الماركسي . والفكرة المركزية عند ماركس - وهو اقتصادي كلاسيكي يركز على جانب خاص من التحلل الاقتصادي - هي أنه في اليوم الذي ينتهي فيه الاستغلال البورجوازي (الرأسمالي) سوف يسرى "اقتصاد السوق" (=الاقتصاد الرأسمالي الحر) الذي نادى به سميث وريكاردو . وقال ماركس إنه متى تخلص من جهاز الدولة ، فإنه سوف يؤسس مملكة بهوه (كلمة عبرانية معناها الله) ومملكة المسيح على الأرض . وفي خلال الـ ٧٠ عاما التي أعقبت ثورة لينن استغاد الاتحاد السوفيتي من حكم الفرد الموروث ، أو على الأقل استغادت صورة الاتحاد السوفيتي في الخارج . وفي أثناء فترة الكساد الاقتصادي العظيم في الثلاثينيات ، كان الاتحاد السوفيتي في نظر الناس هو البلد الوحيد الخالي من البطالة ، إذ قضى على طبقة "الكولاك" وهم المزارعون الأغنياء المستغلون . ثم انضم الاتحاد السوفيتي بعد العدوان النازي إلى مصير العالم الحر ، ثم عاد فانسحب منه ، أخذاً جيرانه معه . ومع ذلك أعتبر الاتحاد السوفيتي مثالا للدول الجديدة خلال فترة

استئصال الاستعمار من العالم .

ويبدو اليوم أن الغايات التي أعلنتها الدول الاشتراكية ومن سار على نهجها لم تتحقق . وكانت هذه الغايات اقتصادية في بداية الأمر . ولكن أحدا لم يعتقد أن إعادة توزيع الثروة على أسس أكثر عدالة يمكن أن يتحقق دون زيادة الإنتاج ، إذ كان الاقتصاد عند أصحاب النظريات هو العامل الحاسم في البناء الفوقي السياسي والثقافي . بيد أن النتائج لم ترق الى مستوى التوقعات . ذلك أن الاتحاد السوفيتي نجح في هدم قطاع زراعي كان يصدر منتجاته دون أن يحل محله قطاع صناعي قادر على الوفاء بمطالب عمالته .

وفي الدول الاشتراكية - وبخاصة في الصين - تبذل الجهود في كل مكان لإعادة فكرة "الريح" التي ظننا من قبل أنه يمكن استبعادها . ومن الملاحظ أن السعي لتحقيق الغايات الاجتماعية قد أدى - قبل كل شيء - إلى زيادة انتشار القوات العسكرية والبوليسية التي لا تفت بأية صلة للأهداف المرجوة !

مظاهر أخرى للعدالة الاجتماعية

ومن ناحية أخرى فإن ما يسمى بالدول الحرة أو الغربية أعلنت على الدوام إخلاصها للقضايا الاجتماعية ، إما بدافع من إرادتها الحرة وإما بدافع الخوف من شبح الشيوعية . وإلى حد كبير أو صغير تابعت هذه الدول الكنائس والمنظمات الخاصة في عنايتها بأمور الصحة والتعليم ، وقررت الحد الأدنى للأجور والمرتبات وربطتها بتكاليف المعيشة ، وحاولت أحيانا السيطرة على الأسعار الأخرى ، وبدرجات متفاوتة من الحماسة منحت الحرية كاستمرارها السابقة ، وتمهدت بتقديم العون الاقتصادي لها ، وهي تستجيب اليوم لما تقدمه من مطالب .

ويبدو على السطح أن العالم الغربي اليوم أكثر رخاء من أي وقت مضى ولكن إذا كان اختياره للغايات الحكومية أقل طموحا من منافسيه ، فإن محاولاته الوهمية لإقرار العدالة الاجتماعية لم تكن أقل إعناتا وإرهاقا : فقطاعه الزراعي في أزمة بسبب الدعم الذي تقدمه الدول المتقدمة للزراع والطريقة التي يدار بها هذا القطاع في غيرها . والواقع أن الغرب يترنح على حافة أزمة مالية لا يمكن حلها دون أن تحقيق خسائر فادحة بالأجيال الحاضرة أو المستقبلية . ومع ذلك فهو دائب على محاولاته لاعادة توزيع الثروة بدلا من

حرية التجارة

خلقها . وفى ضوء الأخلاقيات الموجودة أو المفقودة فى العصر الحاضر لا يجد رجال الدولة لديهم ما يقدمونه سوى شكل من العدالة يصعب عليهم تحديد معناها .

غايات شهر إرادة

لكى يعمل الإنسان لابد أن تكون له غاية ، ولكنه لا يستطيع أن يتوخى عددا كبيرا من الغايات فى وقت واحد ، ولا أن يتوخى غايات ترقه عمرا ، بل يجب عليه أن يقتصر على الغايات الجوهرية . هذه هى "الوصفة" البسيطة التى يجب أن تسير عليها أخلاقيات الدولة ، والتى سارت عليها بالفعل منذ ظهور الحضارة حتى الماضى القريب . وكانت الدولة الأولى ذات طابع عسكرى ، ولذلك كان تعارض النوايا بين مختلف الدول يؤدى بالضرورة الى نشوب النزاع ، ولم يكن حل هذا النزاع ممكنا إلا بوسائل العنف . ولذلك يجب تنظيم هذا العنف ، ومن هنا تشكلت الدولة لإدارة هذا العنف الذى كانت عمارته الغاية النهائية للدولة ، بل لقد كانت الغاية الوحيدة تقريبا أو على الأقل غايتها العليا . وقضت الضرورة بفرض استخدام العنف ، وتنظيم الأوضاع التى يمكن بها ممارسة العنف ، دون أن يخضع ذلك لنزوات الأهواء البشرية . وشكل كل ذلك قاعدة أخلاقية قوية يحكمها العقل بحيث استمرت ظاهرة حتى عصرنا هذا على الرغم من أنها أصبحت عاجزة عن تسليد خطانا .

العظمة العسكرية

إذا أريد وصف الخدمات التى أسدتها الحرب للبشرية ، والأحوال التى ارتكبت باسمها ، كان معنى ذلك إعادة كتابة التاريخ العالمى . وفى العصور القديمة كانت الحرب تعد بحق أم الفنون والعلوم ؛ فكل تنظيم اجتماعى استمد وجوده فى البداية من تقسيم الخدمات والسلطات التى فرض ميدان القتال ضرورتها . وكان التنظيم العسكرى أول من استخدم فرقا عظيمة من الرجال . واتخذ هذا التنظيم صورة السلطة الكهنوتية المطلقة ، ولا مثيل لها إلا فى الصناعة الحديثة . ولم يصبح الجيش - بسبب تأثيره على المجتمعات - عاملا من عوامل السلطة السياسية فحسب ، بل أصبح أيضا عاملا من عوامل تشكيل المجتمعات ؛ فكانت القوات المسلحة رائدا ومرشدا فى مجالات مختلفة مثل الفن والصناعة ، كما كانت ملهما للأخلاق العامة ؛ فكان رجل الدولة مستولا عن تأمين الدفاع القومى ، ولا يعد أهلا للاضطلاع بمهمته اذا لم يراقب الموقف عن كثب ،

وليس من حق أن يرفض الألقاب والرتب العسكرية التي تمنح له ، وكان المجال الوحيد الذي يحتاج له فيه أن يحقق ذاته هو حل مشكلات الدفاع القومي . وكانوا يعدون الفضائل الحربية مثل الشجاعة والنظام وإنكار الذات بمثابة نماذج للفضائل المدنية التي لا يمكن بهال أن تنافس الأولى ، لأن الرجل لا يكون كامل الرجولة إلا في ميدان القتال . ومنذ واجه الرجال بعضهم بعضا في كتل متراصة ومنظمة ظهرت قاعدة سلوكية مستقلة عن الإرادة وملزمة لغاية لا إرادية . لقد ولدت فكرة إله المارك ، وتقررت القواعد التي تنظم الاستعداد العسكري واختيار المقاتلين . وأدت أعمال القسوة في الحرب إلى الحد منها ، ووضع قواعد أخلاقية تهدف إلى حماية المدنيين والأسرى .

وتعبر كلمة « الشرف القومي » عن الأخلاق العسكرية التي ظلت قائمة حتى يومنا هذا . وقد نبع من ميدان القتال الاحترام المتبادل بين الدول ، والطرق الدبلوماسية الهادفة إلى خوض معارك "مجازية" بدلا من المعارك الحقيقية وقضلا عن ذلك فإن حل المنازعات بالعنف عاد بالفائدة على الإنسانية ، إذ هدانا إلى الطريق القويم في الظروف العصيبة . ذلك أن أعلى أعداء الحضارة والسبب الأكبر في تدهور الأمم هو - كما أوضح أولسون - تراكم الالتزامات وتحالفات أصحاب المصالح التي تحول دون تفاعل القوى الطبيعية . ولكن من مزايا الحرب أنها تهزم هذه التحالفات والاتفاقات المريحة التي تغري الدول بالكسل ، وتجعلها تفت في سبات عميق ، وأنها تدفع الأمم إلى تجديد حياتها . حقا إن الحرب تحيي الأمم بعد موتها !

التدهور

لازلنا نعيش بين مظاهر السيطرة العسكرية ، إذ نحتفل بالنصر في أيام العطلة الرسمية ، ونستعرض القوات المسلحة في المناسبات العظيمة . هناك أيضا الأوسمة العسكرية ، وحرس الشرف . ولكن إذا كانت الأداة العسكرية قد أخضعت المجتمعات لقيم الأخلاق في الماضي ، فلأنها اليوم أفسدت المجتمعات . وليس هذا بدعا من القول ، ولكننا قلما نستخلص النتائج الكاملة من عبر التاريخ . ذلك أننا نشاهد سباقا في التسلح لم يسبق له مثيل ، وأتينا ننفق على القوات المسلحة أكثر مما أنفقنا في أي وقت مضى ، لأن هذه القوات قد بلغت أقصى درجة من التطور ، دون أن تستخدم السلاح في ميدان القتال منذ منتصف هذا القرن . وبينما تعتمد قوة الدولة أساسا على

حرية التجارة

ديناميكية (فاعلية) الاقتصاد ، إذا بسباق التسلح يهدم هذه الديناميكية ، فيجعل كثيرا من الشركات تعتمد على أنشطة غير إنتاجية ، ويسخر العقول لخدمة أعمال الموت والدمار.

ويدعوى تخفيض نفقات المواد العسكرية ، لم تتردد الدول المتقدمة في بيع الفائض لديها الى البلاد المستقلة حديثا ، واغتنمت هذه البلاد تلك الفرصة لتيز غيرها كما فعل أبناء عمومهم من قبل . يضاف الى هذا أن شطرا من هذه الأسلحة قد اختفى من ترسانات البلاد الجديدة ، الخالية من الحراسة ، ليتسرب بسهولة الى أيدي الجماعات القوضوية التي تحتل المسرح المركزي في المناطق المضطربة من العالم ، مثل الشرق الأوسط ، وأمريكا الوسطى ، ثم الهند الصينية أخيرا . وبدلا من أن تعلن الدول الكبرى الحرب صراحة لتسوية منازعاتها المعلنة إذا بها تضائق غراما بها باستمرار عن طريق دول وسيطة لتصفية خصومة لا يعرف لها سبب معلوم ! وبهذا تنتشر هذه الدول موجة من العنف في العالم من شأنها تضخيم الخلافات الصغيرة ، بدلا من تسوية الخلافات الكبيرة بصورة نهائية ، وتنتشر ذلك على شاشات التلفاز ، لتضليل الرأي العام . وقد أدى تدفق السلاح وانتشار العنف الى أعمال الإرهاب وخطف الرهائن ، التي جعلت الدول - على جلالة قدرها وتعاطف سلطاتها - عاجزة عن تقديم مرتكبي هذه الجرائم الى العدالة ، مع أنهم - على أية حال - فئة قليلة العدد . ولكن هذه الدول قادرة تماما - كما كشفت فضيحة إيران جيت - على تلويث سمعتها بأعمالها الخرقاء .

إن الرواسب المبهجة للعظمة العسكرية السابقة التي مازلنا نملكها لم تعد تغطي سوى قوة قاسدة ، لم يعد بإمكاننا اليوم التعويل عليها . ويتضح لنا من سوء استخدام المخابرات السرية وتوافر الأسلحة النووية إلى أي حد تغير دور العنف : فلعدة طويلة رأت الدول الراغبة في وضع خطط لحماية نفسها من جيرانها أو للسيطرة عليهم أنه يتعين عليها أن تجمع معلومات سرية كافية عما يخبه هؤلاء الجيران ، وظلت أجهزة المخابرات مدة طويلة تابعة للقوات المسلحة وإن قامت أحيانا ببعض الخدمات للأجهزة السياسية . وأثارت السرية التي أحاطت بها أجهزة المخابرات نفسها ضيقا في نفوس الناس ، وحملت الجماهير على الاعتقاد بأن طرقا مماثلة - ولكن في مجال العمل هذه المرة - يمكن أن تؤدي إلى تجنب الإجراءات العسكرية . مثال ذلك أن تقدم تكنولوجيا

الاتصال كغيل بالتقليل من دور أجهزة المخابرات ، فى حين أن النجاح الذى أحرزته الأعمال السرية أدى الى عواقب وخيمة ، كما لوحظ أحيانا . بيد أننا لازلنا ننظر بعين الفخر إلى بعض الانتصارات الظاهرة التى أحرزتها أجهزة المخابرات ونخفى جوانب الفشل الذى حاق بها . وكذلك لازلنا نعول على الهالة الرومانسية (الخيالية والعاطفية) التى تحاط بها أعمال التجسس . ولذلك لا ندهش إذا رأينا أجهزة المخابرات السرية تتغلغل فى شئون الدولة . ولكن هذه الأجهزة التى تقوم على اختلاق الأكاذيب ، تعد من أخطر العقبات التى تحول دون ارساء دعائم الأخلاق العامة ، لأنها تشجع رجال السياسة من مؤيدين ومعارضين على تعزيز نظام يتردد على كل الأعراف والتقاليد .

ولما كانت هذه الأجهزة قد حلت محل القوات المسلحة ، فقد نصبت من نفسها مرشدا للدولة ، ولكنه مرشد غير معصوم من الخطأ لأنه غير صادق . وجديد بالذكر أن ترافر الأسلحة النووية لمدة أربعين عاما قد جعل من المستحيل ، وسوف يجعل من المستحيل لمدة غير محددة ، نشوب حرب بين الدول الكبرى . بيد أن الدول الصغرى أصبحت قادرة على استعمال العنف ، كما اتسع نطاق الأجهزة السرية ، وفوق ذلك فإن كل المعايير الأخلاقية السابقة التى يرجع أصلها الى الحرب قد فقدت معناها وبخاصة عند الولايات المتحدة وروسيا اللتين لم تعودا تملكان الوسائل لتنظيم هذه المعايير ، لعجزهما عن إزالة أسباب صراعاتهما .

وهكذا نجد أنه لا الغايات الإرادية العديدة التى تراودنا ولا الغايات الحربية تصلح أن تكون مرشدا لنا ، كما أرشدت كثيرا من الشعوب السابقة . ويبدو أن الحياة بدون هذا المرشد متعذرة ، ولكن لحسن الحظ نجد أن طبيعة الكارثة التى نحقق بنا تهيمس لنا الوسيلة لاكتشاف طريق الخلاص !

العودة إلى الحياة

للخروج من هذا المأزق يجب الاعتراف - مهما كان الاعتراف مؤلما - بأن التنبؤ بالنتائج المترتبة على أعمال الدولة صعب للغاية بحيث لا تستطيع الأخلاق أن تؤثر بصورة فعالة فى اختيار الغايات التى تتوخاها الدولة ، ولا أن تسيطر على الوسائل التى تستعين بها الدولة على تنفيذ هذه الغايات . وليس فى وسع الجنس البشرى أن

حرية التجارة

يجد مرشدا هاديا لسلوكه إلا في شيء واضح لا مجال فيه للشك .
لقد كانت البشرية بالأمس على يقين من نشوب الصراع في أي وقت ، أما اليوم فهي على يقين من حدوث الدمار الذي لا يبقى ولا يدور . وفي هذه القضية تعلن - دون تردد - لغة العواطف والتجارب اليومية ، كما تعلن لغة العلوم والرياضيات ، أن كل شيء في هذا الوجود سائر في طريق الموت . ولكن الحياة هي الاستثناء الأكبر من هذه القاعدة العامة .

الشر وعلاجه

يطلق العلماء على هذا الاتجاه نحو الموت اسم «انطروب» (Entropy) الذي يعبر عنه القانون الثاني في علم الديناميكا الحرارية . ويرى العلماء أن الحياة هي الاستثناء الذي يجب عليهم تفسيره ، ولا يتعين على رجال السياسة أن يفحصوا ذلك ، ولكن عليهم أن يدخلوا في اعتبارهم حقيقة عامة للغاية ألا وهي : إذا كان اختبار النماذج الحية يوحي أن ثمة أخلاقا يظن وجودها ، يجب قطع الشك باليقين . ولم تظهر نظرية العالم الألماني كلاوزيوس الذي قرر قانون «الانطروب» إلا في ١٨٦٥ ولكن عكس هذه النظرية وهو «الأنطروب السالب» غير قابل للقياس المادي . ولا شك أنه من الخطر أن نقفز من هذه الأفكار التي تفتقر إلى الدقة إلى الأفكار السياسية والاقتصادية التي هي أكثر افتقارا إلى الدقة . ولكن نظرا لأننا نفتقر إلى شيء أفضل ، يجب علينا أن نفكر بطريقة القياس .

ما هو «الانطروب» إذن ؟ كيف ننتقل من لغة الصيغ الرياضية إلى التعبير باللغة اليومية ؟ ربما أمكن ذلك عن طريق ضرب المثال : هب أنك أشعلت نارا لتدفئ جسمك فماذا تجد ؟ تجد أن النار بعد اشتعالها تخلف رمادا . ولكن بعد العديد من التجارب يقول لنا عدة أجيال من العلماء أننا لو جمعنا السعرات ، والوحدات الحرارية التي أطلقها النار وأعدناها إلى الرماد ، وجدنا تغييرا كبيرا قد حدث ، ألا وهو أن الطاقة أصبحت مهددة أي لا يمكن الاستفادة منها ولا الانتفاع بها ولا يمكننا إشعال النار من جديد . هذا هو «الأنطروب» أي انحلال الطاقة وانهارها ومن ذلك ترى أن أهم الملاحظات

(٣) يعبر عنها بعضهم باسم «انتروبيا» وقد اخترنا كلمة «انطروب» لحفظها على السمع المترجم .

العلمية مبنية على أبسط الحقائق .

وإذا استعملنا كلمة الانطروب في عالم السياسة كان معناها انحلال الدولة وتدهورها وانهارها نتيجة أخطاء القيادة السياسية والافلاس الأخلاقي في الدولة . وكما هو الحال في الطبيعة المادية ، فإن هذه الظاهرة - ظاهرة الانطروب - تحدث في كل مرة يتعامل فيها النظام (سواء أكان هذا النظام آلة أم كائنا حيا) مع الوسط المحيط به . ويؤدي هذا التعامل بين الطرفين شيئا قسينا إلى توازن مستوى الطاقة في النظام ، ومستواها في الوسط المحيط (طبقا للقانون الثاني من الديناميكا الحرارية الذي اكتشفه كلاوزيوس) . ومتى تم هذا التوازن وأصبح المستويان متساويين ، توقفت الطاقة عن الانطلاق بعد انسحابها من النظام الأول إلى الثاني . وحينئذ تشيع الفوضى في النظام أى أنه يموت بموت الطاقة . ويجب أن نلاحظ هنا أن كلمة الطاقة ذات مفهوم واسع جدا بحيث تشمل فكرة استعادة الحياة والقوة والنشاط .

الحياة : الاستثناء الجوهري

يقول العلماء ان كل ما سبق ذكره يظل صحيحا متى كان النظام "مغلقا" أى لا يجرى فيه تبادل مع الخارج . ولكن إذا كان هذا النظام (آلة كان أو وحدة بيولوجية حية) أو فئة اجتماعية) مفتوحا على الخارج ودخل في مبادلات مع البيئات المجاورة فإن كلا قانوني الديناميكا الحرارية (القانون الأول وهو عدم فناء الطاقة ، والثاني وهو سريان الحرارة من النظام الأعلى حرارة إلى النظام الأقل حرارة) يظل ساري المفعول ولكن أثرهما يضعف نتيجة هذه المبادلات . وعلى ذلك نجد في المثال السابق أن أشعة الشمس تبعث الحرارة في الرمال فتتجدد الطاقة من الخارج .

وعند هذه النقطة تأتى الحياة - الاستثناء الشهير من قاعدة الانطروب - وتدخل ساحة اللعب وتمارس نشاطها . ولكي نتجنب مزالق الاقدام في التعبير يجب أن نذكر أولا أن انخفاض الانطروب أمر مشجع وأن التقليل من معدله يزيد من انطلاق طاقة الوضع (Potential Energy) (الطاقة الكامنة) . ولنتعمق النظر في المثال السابق الذكر بطريقة أدق فنقول : إذا حملت الريح بذرة إلى الرمال ، ثم سقطت بعض قطرات المطر من السماء ، فإن البذرة تنبت وتخرج شطأها بفضل انخفاض الانطروب ومتى امتصت البذرة غذاء الطاقة المنخفضة من البيئة ، انخفض معدل الانطروب ، وخرج النبات ، وحدثت

حرية التجارة

فروق جديدة في الطاقة تجعل بدورها الإنتاج والعمل الفردي والجماعي أمرا ممكنا . ولن نسأل ما هي الحياة ؟ لأننا نلمس الحياة في كل يوم من أيام وجودنا . ولكن دعنا نسأل - بدلا من ذلك - لماذا لم نلاحظ أهمية ذلك في أعمال الأمم والدول من قبل ، ولماذا سمعنا لأنفسنا بالوقوف في شرك الأنطروب عدة مرات . إن الحياة وحدها هي القادرة على تخليصنا من هذه الشراك ، وهي وحدها القادرة على مقاومة الموت . ولما كانت الأرض نظاما مفتوحا فإنها تتلقى من الشمس الطاقة المتجددة التي تخلق الكائنات الحية من حيوان ونبات . وفي إطار هذا النظام فإ الجنس البشري وتطور هو والجماعات التي يتألف منها ، وكلها خاضعة لحكم الأنطروب ، ولكن الحياة تتيح لها التغلب على آثاره وتخفيض معدله . وإلى جانب السير في طريق الموت ، تقدم لنا الطبيعة مادية مثالا لاحتياج خلق يطلق عليه أحيانا اسم «الأنطروب السالب» .

هذا الأنطروب السالب يمارس نشاطه بطريقتين : أحدهما الغزو والثاني التبادل . مثال الأول تنازع البقاء أو الصراع على البقاء . هذا الصراع ذو أثر فعال ، ولكنه صراع أنطروبي أي مدمر في حين أن الثاني - وهو «التبادل» الذي نراه في كل مكان من حولنا كما في العلاقات بين الحيوانات والنباتات مثلا - يؤدي إلى زيادة «صافية» في الطاقة المتاحة لأن كلا طرفي التبادل يكسب منه ، في حين أن «الغازي» يخرج منتصرا عقب كل غزوة . ويتيح التبادل لكلا طرفيه أن يطبق على المادة المستصة الكليات المهيمنة التي تكفل نموها ، وأن يضفي قوة على ذلك الجزء الجوهري من المادة ، ألا وهو استعادة الحياة والقوة والنشاط . هذا والتعريف الواسع للطاقة الذي يتضمن مفهوم استعادة القوة والنشاط يتيح لنا أن نفهم الثروة اللانهائية للمادة التبادلية الموجودة بوفرة حتى في أشد البلاد فقرا . فهناك دائما أشياء ووفرة يمكن تبادلها طبقا لقانون «المزايا النسبية» الذي يقول به علماء الاقتصاد . ولذلك فإن الظواهر الطبيعية توحى أن عملية التبادل أسمى دائما من عملية الغزو .

تشخيص الاحتلال

لا يمكن قياس الطاقة الاجتماعية ، وذلك خلافا للحرارة . ولكن وجود هذه الطاقة أمر لا شك فيه . وغير دليل على ذلك هو الفرق بين الغايات المرجوة ، والنتائج المحققة ، وبين جهود الثريين والمصلحين ، والتغييرات الضئيلة التي تصاحب هذه الجهود ، وبين

المواهب المستخدمة والأنشطة المبنية في المؤتمرات الدولية ، والنتائج الهائلة التي تنتهي إليها .

ونحن ندرك أن رصيدنا ضخما من الطاقة المتاحة ينصب في فراغ ، ويشول إلى الضياع ، لأن العمل الذي بذلت فيه هذه الطاقة سار في اتجاه خاطئ . وقد وجد مثل هذا الانطروب (الاحتلال) الاجتماعي دائما في جميع عصور البشرية ، جنبا إلى جنب مع ضياع الأخلاق ، وذلك فيما نلاحظه من فشل الغايات والوسائل .

في العلاقات الدولية

يتجلى الانطروب قبل كل شيء في الجهاز العسكري للمجتمع ، فخلال مدة طويلة من الزمن ، توقع المتصورون نتائج مفيدة من وراء الحرب ، ولكننا نشك في تحقق هذه النتائج منذ حرب طروادة . وهكذا أدى النشاط العسكري للمغلوب - بل والنشاط العسكري للغالب - إلى زيادة الانطروب في مجتمعاتهم . ولما كان هذا النشاط في الوقت نفسه أساسا للأخلاق عندهم فقد وجد في الواقع نشاطهم وأدى إلى تقدمهم . ويمكن أن تؤدي الحرب لمدة طويلة إلى نتيجة محايدة ، بل إيجابية ، كما شوهد بعد ١٩٤٥ في ألمانيا واليابان حيث قضت الحرب على التكتلات والنظم الضارة التي اشتدت وطأتها على هاتين الدولتين في منتصف هذا القرن . ومنذ ذلك الوقت كانت أبرز المثل للتحولات الديناميكية التي فرضتها الحرب على الدول هي ما جرى في الهند الصينية وأفغانستان بالنسبة للدول الكبرى ، وما جرى في الهند الصينية والجزائر بالنسبة للدول المتوسطة وما جرى في الشرق الأوسط بالنسبة للدول الأخرى . ولا توجد أي نتيجة إيجابية لتعويض الخسائر في الأرواح البشرية وضياع السلع المادية ، والتضخم الاقتصادي ولذلك فإن الحرب اليوم أنطروبية (مدمرة) وإذا ما نشبت حرب نووية فسوف يكون الانطروب ضخما إلى أبعد الحدود !

ومع ذلك فإن الدول استعاضت عن الحرب - بوصفها مصدرا أساسيا للغراب والدمار - بإنتاج الأسلحة وتصديرها . ولكننا نمرق - للأسف الشديد - النتائج السيئة لهذه الأعمال : التضخم الناتج عن إنتاج مواد ليست مخصصة للاستعمال ، والبحوث التي انحرفت عن سبيلها المألوف ، وفقدان روح المنافسة ، والتعريض على العنف ، وتوجيه الأسلحة إلى شبكات الإرهاب وخطف الرهائن ، وما يترتب على ذلك من نتائج . كل هذه

حرية التجارة

الظواهر التي يتسم بها عصرنا هي السبب في ضياع طاقة متاحة للدولة لا سبيل إلى تعويضها ولم تعد الأخلاق العسكرية التي لا تزال نشيد بها في أحاديثنا قادرة على أن تكون مصدر إلهام للسلوك ، منذ أن أصبح لإدارة شئون الدولة بأيدي الهيئات العسكرية- التي كانت مصداً لهذه الأخلاق - حق التقدم على الحكومة الإنسانية (= المدنية) .

في الداخل

إن فقدان الطاقة الذي يبدو واضحاً فيما تيزله الدولة من جهود خارجية سعياً وراء غايات متعددة ، ووسائل تنمم بالأتانية ، لا يقل عن ذلك وضوحاً في داخل حدودها : فانخفاض قيمة العملة الذي ازداد معدله خلال هذا القرن هو أوضح مثال لذلك ، كما أنه رمز لانطروب الاجتماعي ، والخسائر التي يسببها للدولة . وخلافاً لما يقال غالباً فإن التضخم لا يعبرو الثروة ، بل يجعل الحصول عليها عسيراً . ثم إن السهولة في طبع النقود تدعو الحاكم إلى تحميل الأجيال القادمة عبء نفقاته . وهنا يسرى قانون "ماركنسون" القائل بأن إدارات الدولة تتناسب تناسباً عكسياً مع فائدها . ذلك أن كثرة إدارات الدولة ومرافقها من شأنه أن يزيد من انطروب النظام لأن كلا من هذه الإدارات والمرافق لا يستخدم في الأغراض الرسمية سوى جزء من الطاقة التي يتلقاها . وكذلك يتفاقم انطروب (تدهور) النظام عندما يحاول أعضاء المجتمع أن يعدلوا أو يصلحوا الأوضاع السائدة . وقد أوضح "مانكور ألون" تأثير اندماج الشركات بعضها مع بعض ، وبخاصة عندما تكون صغيرة . ويرى "ألون" أن ذلك يعد سبباً رئيسياً من أسباب تدهور الدول . ذلك أن هذا الاندماج يسبب جموداً في الهيئة الاجتماعية يمنعها من ممارسة طاقتها الكاملة . وقد رأى "ماركس" أن استغلال البورجوازية هو أكبر عوائق التقدم . وعند ذلك الحين تهاوزت الطبقة التي تسمى نفسها بـ"بروليتاريا (= الطبقة العاملة)" هذا النحو من الانطروب ، ولكنها اليوم تجعل المكاسب الاجتماعية حكراً لفئة صغيرة من العمال المتمتعين بالامتيازات . ثم إن اتفاق الطبقات المختلفة على استبعاد منافسة العمل الأجنبي من شأنه أن يبعث في الدول الأخذة مبدأ حماية التجارة إحساساً زائفاً بالطمأنينة مما يدعوها إلى فقدان طاقتها الإنتاجية . فضلاً عن ذلك فإنه متى بدت النتائج الضارة المترتبة على اندماج الشركات وتكتلها ، وظهرت الحاجة إلى الإصلاح ، أو

متى بدأت رياح الثورة تهب ، فإن الطاقة الاجتماعية لا تلبث أن تتهدد فى معترك المناقشات والمجادلات أو فى استعمال العنف . وربما نجت الأمة من هذه الفورات ، ولكنها سوف تعيش عشرات السنين على هذه الحال قبل أن تسترد قواها ، بشرط ألا تؤدى الثورة نفسها الى نظام أسوأ حالا من النظام السابق .

الإصلاح والأنطروب

١ - تقوم الإصلاحات والثورات عادة باسم المساواة . بيد أن المساواة (التوازن) فى الديناميكا الحرارية مرادفة لموت الطاقة ، هل يعنى ذلك أن المجتمع يسير فى طريقه نحو التدهور عندما يسعى لتحقيق أسى أمانيه؟

سؤال مزعج حقاً ، وهو يستدعى منا وقفة للتأمل ؛ ونقول رداً على هذا السؤال إنه يجب التفرقة بين نوعين من المساواة ، نظراً لأن كلمة المساواة تتخذ ذريعة لتعزيز كثير من الدعاوى . هناك أولاً المساواة أمام القانون وهدفها منع المشرع من أن يرتب عمدا امتيازات لصالح فئة من الناس (وقد رأينا أن الامتيازات وبخاصة امتيازات الطبقات والجماعات تؤدى إلى الأنطروب) ، وهذا النوع من المساواة من شأنه أن يعزز الأخلاق الاجتماعية . ولكن ذلك لا يصدق على النوع الآخر من المساواة التى تدعو إلى إعادة توزيع الثروة أو تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص ، مما يؤدى بالضرورة إلى ضعف الحافز على التقدم عند الفرد وبالتالي ضعف الطاقة المتاحة فى المجتمع (إذا تساوت الفرص تساوى البليد والمجتهد) والواقع أنه فى وسعنا أن نعتبر الطموح الى المساواة نوعاً من الأنطروب الاجتماعى . ذلك أن هذا الطموح يدخل "أنطروباً" فى النظام المغلق للدولة أى فى النظام الذى يستتر وراء الكبرياء القومى لكى يستبعد المؤثرات الأجنبية . ولكن هذا الميل الطبيعى الصرف يمكن التغلب عليه متى فتحت البلاد أبوابها أمام بقية دول العالم .

المرحلة الأولى : العقلنة

فقدنا الطبيعة بمثال لهذا ، وهو أن النظام الأرضى نظام مفتوح تعطى فيه الشمس للأرض فى كل لحظة طاقة أكبر مما تطلقه الأرض . والحياة قادرة على استيعاب الطاقة

حرية التجارة

وراحتها لنا ، وهذا يعنى تخفيض معدل الأثروب . ومن المفيد لنا أن نستطرد فى هذا المثال ، ولكن ذلك يعنى «العقلنة» (٤) أى إعمال العقل فى التفكير بيد أن العقل وحده لا يكفى لتسديد خطانا فى هذا السبيل . ولذلك فإن الأخلاق أمر جوهري لهدايتنا وإرشادنا ولكن ربما ساعدنا العقل على إيجاد هذا المرشد أى هذه الأخلاق .

اقتصاد القوى الاجتماعية

إذا كان العقل كافيا لإرشادنا ، أمكن للدولة أن تعترف - هنا ما أراه على الأقل - بأنه من الضروري تجنب الأعمال عديمة الفائدة حيث إن كل عمل يستهلك فى وسائله من الطاقة أكثر مما يسترده فى نتائجه . وهذا معناه أنه يجب ألا نسلك دون تفكير مسلكا أخلاقيا خاصا أو خاطئا لتحقيق الغايات المرجوة . ومن الواضح الجلى أن مثل هذا المسلك لن يكون مفهوما على الإطلاق . والدليل على ذلك موضوع الرهائن ، فإن تفاوض الدولة معهم ينتقص من هيبتهم دون جدوى . ولما كان السلاح الوحيد فى أيدي خصومها هو يقينهم بأنها سوف تتردد فى مواجهتهم ، فإن وسيلة الدفاع الوحيدة أمامها هى ألا تتردد فى رفض مفاوضاتهم . ولكن أى دولة اليوم تواجه الرأى العام فيها على هذا النحو ؟

ومن الأمور التى تتناقى مع حكم العقل عجزنا عن الاسترشاد فى نشاطنا السياسى

(٤) كلمة جرت على أqlام الكتاب ترجمة لكلمة Reasoning ومعناها إعمال العقل فى التفكير ، وهى قريبة فى المعنى من كلمة عقلانية ومن نظائر هذه الكلمة فى الوزن الكلمات الآتية :

العلمنة أى صبح الدولة بالصيغة العلمانية أى اللادينية .

الميكنة : استخدام المكتات أى الآلات ، فى الزراعة مثلا .

السردنة : صبح الإدارات والنظم الخ بالصيغة السودانية .

الأقلمية : أو التأقلم أى تمرد الإنسان على جو الإقليم .

الرهنة : ممارسة الرهبانية .

ومن الأمثلة الأخرى : البرهنة ، والهيمنة ، والسلطنة الخ .. (المترجم)

بالتجارب المشثومة الجالية للكوارث . مثال ذلك أن الولايات المتحدة سنت على مدى ما يقرب من ٣٠ عاما قوانين لتحريم المسكرات ، وحذت حذوها بعض الدول . ولكن حدث فى كل حالة أن التحريم لم تكن له من نتيجة سوى تشجيع المنظمات الإجرامية المروجة للمسكرات والمخدرات وزيادة الإغراء بتعاطيها ، الذى أريد القضاء عليه . ويقول لنا العقل أو حسن الإدراك إن التحريم ورفع الأسعار بما يجاوز كل الحدود إنما يخلق «مافيا» (منظمة سرية من المجرمين والارهابيين) تدعوها مصلحتها إلى الإبقاء على تحريم المسكرات ؛ وإنك لترى اليوم دولا أخرى من دول العالم تكرر نفس التجربة الامريكية ، لتطبق على الحشيش والهروين وغيرهما من المخدرات نفس القيود التى فشلت فى شأن الخمر .

وهذا خطأ جسيم يزيد من سوء نتائجها البشرية والمالية تلك الحقن الوريدية التى تساعد على انتشار مرض الإيدز (= نقص المناعة) ولكنه خطأ لا يمكن علاجه عن طريق العقلنة ، وإن كان العقل يدلنا على أن الدولة هى خالقة هذه «الفاكهة المحرمة» ؛ ويمكن القول بوجه أعم أن استمرار التدابير الحاطة التى تتخذ لتصحيح «مظالم» السوق تؤكد عجز العقل وحسن الإدراك عن ارشادنا إلى سواء السبيل . تأمل - مثلا - أزمة المساكن الناشئة عن فرض الضرائب على الدخل الناتج عن إيجارات الشقق السكنية ؛ تأمل أيضا أزمة البطالة الناتجة عن القوانين التى تفرض على رجال الأعمال حدا أدنى لأجر العمال ، والقوانين القاضية بتحديد الأجور . تأمل هجر الفلاحين للمناطق الريفية بسبب تخفيض أسعار المنتجات الزراعية عمدا فى بلاد العالم الثالث . ومع ذلك لازالت الحرقة القائلة بفشل حرية التجارة مسيطر على الأذهان ؛ ونتيجة ذلك أننا لا نخرج على التحدث عن إجراءات أخرى لازمة لحماية المجتمع ومؤيدة بالحجج العملية ، كالتعاون بين قوات الشرطة فى مكافحة الإرهاب وتدويل الدبلوماسية (= وجود دبلوماسيين يرتبطون مع الحكومة بعقد) وبذلك يعنون من الالتزام بالولاء للدولة ويستطيعون ممارسة عملهم بموضوعية تامة وكثقيرون حق الدفاع عن النفس للمحد من الحق الاجتماعى فى العقاب الخ ولم تسمح لنا العقلنة حتى الآن إلا بإلقاء نظرة خاطفة على الجوانب المختلفة للأخلاق العامة المثالية ، وعلى العقبات التى تحول دون تطبيقها عمليا . ونحن نرى أنه يجب على الدولة فى كل حالة أن تعمل «أقل» ، ولكننا فى الوقت نفسه نشعر بالضغوط التى

حرية التجارة

نحملها على أن تعمل «أكثر» . ونعود إلى ما تحدثنا عنه في بداية المقال فنقول : إن النظام الأخلاقي ضروري ولا يستطيع العقل أن يحل محله . كل ما يستطيع العقل أن يفعله هو أن ينير الطريق أمامنا . وهنا يتضح لنا أن الاقتصاد العقلاني للقوى الاجتماعية لا يمكن أن يحل المشكلة ، إذا يجب تحديد هذه القوى ، كما يجب الانفتاح على الخارج ، كما تفعل الطبيعة ذاتها .

الانفتاح على الخارج

لقد لجأت الجماعات الإنسانية في كل العصور إلى الانفتاح على الخارج . لجأت أولاً عن طريق الغزو الذي هو الأساس القديم للأخلاق العامة . ولما كان الغزو عن طريق العنف المصلح المتشعل في الحرب قد فقد فاعليته رجحت آثاره المدمرة على إمكاناته الخلاقة ، فإن الإنفتاح على الخارج لا يمكن أن يتم إلا عن طريق "التجارة" . وهنا يمكن - بل يجب - أن يكون مصدراً لأخلاق الغد . ولكن التجارة لن تحدث أثرها كاملاً ما لم تتحقق حرية تداول السلع والأشخاص ورأس المال وبصفة أعم - المعلومات التي هي العنصر المشترك في كل عوامل الحياة في المجتمعات . فالمعلومات - كالبذرة العضوية التي لا تنمو إلا في الحقل تحت المؤثرات المواتية لها - لا يمكن أن تنمو وتزدهد ولا أن تخلق طاقة جديدة إلا إذا تخطت الحدود الدفاعية التي أقامتها الدول حول أراضيها - تلك الدول التي لا تزال تعيش في عصر الغزو . إن التجارة من شأنها أن تجعل كل دولة بمثابة «الخارج» للدول الأخرى - خارج على استعداد لأن يستقبل (بالهنا للمجهول) سلمياً وتبادلياً ، لفائدة الجميع .

الانفتاح والأخلاق

وهكذا نقترح حرية التداول - قياساً على ما يجري في الحياة ذاتها - لتكون مرشداً سامياً للسلوك الإنساني ، وأساساً للأخلاق التي تعد شروطاً لبقاء بني الإنسان .
لقد رأينا أن العقل لا يستطيع أن يكون مرشداً نهائياً للسلوك لأن حقائق الحياة بالغة التعقيد بحيث لا يمكن أن تخضع تماماً لحكمه ، ولأن الأعمال البشرية قلما تحقق الغرض المقصود منها ، ولأن العقل يجري وراء الأهواء المتعارضة ، ويؤدي - في سبيل تحقيق غاياته المنشودة ويتأثر وسائله الأثانية - إلى الصراع الذي أمكن حله في الماضي ، ولكن الأسلحة النووية لم تعد تسمح به . ومن ناحية أخرى ، فإن الأخلاق العامة -

وهي العرض عن فشل العقل - يجب أن تتفق مع الأخلاق الخاصة ، وتكفل توثيق الصلة بين الخير ومصلحة الجماعة .

ومن محاسن الصدف أن التجارة تؤدي إلى أخلاق تتوافر فيها كل هذه الشروط بصورة مرضية : ففي المقام الأول نجد أنه متى تفرقت حرية التجارة - كمبدأ أساسي - أمكن القضاء على جماعات الضغط التي تعوق المجتمعات عن أداء وظيفتها . وفي وسعنا أن نتصور مدى التبسيط الذي سيحدث عندما يمكن - باسم الأخلاق - أن نطرح جانباً المطالب التي تبدو مشروعة في ظاهرها ، ولكنها باهظة الثمن بالنسبة للجماعات الأخرى أو للمجتمع بأسره . وكل ما يجب على الدولة أن تفعله هو أن تطلب إلى الذين يتقدمون بمثل هذه المطالب أن يصوغوها على أساس بيان المنافع والمضار المترتبة عليها . وبهذا لن تلبث المطالب المبادعة أن ينكشف أمرها . ومتى تخلصت الدولة من كثير من الأنشطة التي تبدو مقبولة في ظاهرها ، فإنها سوف تتخلص من الآثار الضارة التي تترتب عليها .

فضلاً عن ذلك ، فإن إحلال روح التبادل محل روح الغزو يؤدي إلى الرغبة المشتركة في تبادل المصالح في العالم بما يسمح بإفساح المجال لتحكيم العقل في إقامة العلاقات بين الدول . ويكفي أن نفكر في سلوك الدول «المتقدمة» إزاء مستعمراتها السابقة . ذلك أن شعور هذه الدول بوخز الضمير لسابق استقلالها لهذه المستعمرات يحملها على تقديم معونة ضئيلة غالباً ما تنحرف عن الغرض منها ، في حين أن رعايا هذه المستعمرات يحتاجون قبل كل شيء إلى التمتع بحرية الوصول إلى سوق مشتركة .

وإذا وجب أن تصمد الأخلاق لا ختبار الزمن - كما توحى التجربة - فإنها لن تصمد إلا بقرار حرية التجارة التي قال عنها مونتسكيو منذ أكثر من قرنين أي قبل أن تقر هذه الحرية بزمان طويل : «حيثما وجدت التجارة ، وجدت الأعراف الكريمة» .

ذلك أن أخلاقيات التجارة التي تؤدي إلى تبادل المنافع بين الطرفين المشتركين فيها ، وتقضي على كل أمل زائف في الغزو ، تعفي رجال الدولة من محاولة إرضاء ضمايرهم باتخاذ إجراءات تدعو إليها مصلحة الدولة . ولحسن الحظ فإن الدول المجردة من السلاح كاليابان قدمت لنا المثل في إدارة الشركات التي حولت العلاقات التحكمية السابقة القائمة على أساس التقاليد العنصرية ، إلى علاقات أشد احتراماً للكرامة الإنسانية ،

حرية التجارة

وأدعى إلى زيادة الإنتاج . وواضح أن المنافسة المترتبة على حرية التجارة تساعد على انتشار تلك الوسائل التي اتبعتها اليابان . وأخيرا فإن حرية التجارة إذ توجه الجهود البشرية نحو غايات اقتصادية ، بدلا من غايات سياسية تولد العنف ، تعيد هذه الجهود إلى حظيرة الأخلاق القديمة والفعالة ، وتخضعها لقوانين مقبولة من الجميع ، وتصبح الدول بغير حاجة إلى أن تبحث - عيشا - عن وسائل لفرض قبورها على النزعة العدوانية عند الإنسان . وحينئذ تتحول هذه النزعة إلى اختيار أخف الضررين في أسوأ الأحوال ، وإلى تقدم الإنسانية في أحسن الظروف .

واقعة أرخميدس

يقال إن أرخميدس أعرب عن ثقته الكبيرة في واقعته (شادوف أو آلة لولبية لرفع المياه لأغراض الري) فقال أعطني مكانا ليكون نقطة ارتكاز لرافعتي ، وأنا أحرك الأرض " ، وأنا أعتقد أن الأخلاق الجديدة سوف تركز على حرية التجارة . ولكن مفهوم التبادل يتضمن أشكالا متنوعة ، فهناك تبادل الأفكار ، وتبادل الأشخاص ، وتبادل رأس المال . فاما الأفكار فالإجماع منعقد على ضرورة حرية تدفق الأفكار وانتشارها . وأما رأس المال فقد وجد الوسيلة للتغلب على كافة العقبات . وأما الأفراد فإن حرية تنقلهم أمر مرغوب فيه لذاته ، لا لنتائجه . ومن ناحية أخرى فإن نتائج حرية تبادل السلع والخدمات هي مصدر لأخلاق جديدة . ولذلك يجب أن نبدأ بحرية التجارة .

والحق أن التجارة تبرز بكل جلاء المبدأ الأساسي لأخلاق الانفتاح على الخارج . أما الاتفاق فإنّه يهود بالضرورة على الذين يهدى مساعدتهم ، ويجعلهم يدفعون الثمن غالبا من أجل المتعة المؤقتة التي أتاحتها لهم .

ذلك أن حماية الصناعة عن طريق التعريف الجمركية ليست فقط أمرا مكلفا للمستهلكين وللصناعات الأخرى ، سواء أكانت للتصدير أم لغيره ، بل هي أيضا قاتلة للصناعة المحمية ذاتها . صحيح أن هذه الصناعة قد تستفيد مؤقتا من الرسوم الجمركية أو نظام الحصص الذي تقرره الدولة لصالحها ، عن طريق الاستفادة من الفرق الذي تخلفه هذه الإجراءات التعسفية بين ثمنها في السوق المحلية ، وثمان تكلفتها الحقيقية ، ولكن الأرباح التي يجنيها هذه الصناعة لن تكون - لسوء الحظ - نتيجة ما بذل من جهود فنية أو تجارية ، وإنما تتحقق بسبب إرادة الدولة التي وضعت فيها الشركة المنتجة كل آمالها ،

وبذلك تفقد هذه الشركة الحافز على التقدم ، اتكالا على مساندة الدولة لها . وهكذا يكون الأمان الظاهري الذى يتحقق بإغلاق باب المنافسة الأجنبية مصادرا لمصلحة الشركة التى أريد حمايتها . وجدير بالذكر أن تاريخ المنسوجات والصلب والسيارات وغيرها فى الولايات المتحدة التى كانت أكبر دولة منافسة فى العالم يقدم لنا أبرز الأمثلة فى هذا الصدد .

وهذا الدرس يحفزنا على التفكير وإعادة النظر فى الأمر ، ثم يحفزنا - كما قال "دويدا" على هدم الاصطلاحات اللغوية المستخدمة فى علم الاقتصاد . ذلك أن التجارة فى السلع عمل قديم العهد جدا ، والأفكار الخاطئة المتعلقة بهذا العمل متأصلة فى المفردات اللغوية المستعملة . وإذا قدرنا حقائق الحياة الاقتصادية تقديرا صحيحا ، واستطعنا بذلك أن نوضح المناقشات الكامنة فى بعض العبارات الاقتصادية المسلم بها حاليا ، وجب علينا أن نغير من السلوك الذى تتضمنه هذه العبارات ، وحينئذ سوف تحتل حرية التجارة المستوى الأول الضرورى لنظام الأخلاق الجديد . من أمثلة هذه العبارات إطلاق اسم «العجز التجارى» على السلع المستوردة مع أن هذه السلع عبارة عن ثروة حقيقية تدخل البلاد ، فى حين يطلق اسم الفائض على فقدان السلع أى السلع المصدرة الى الخارج . ومن هذه الأمثلة أيضا التحدث عن «أرباح التصدير» و «تهديد» الواردات فى حين أن هذه العبارات - فيما يتعلق بالمحاسبة وإمساك الدفاتر - عبارات محايدة وهى خلاف الحقيقة من حيث إنها تمثل ثروة حقيقية تدخل البلاد ، وتزودنا بمعلومات جديدة ، وحوافز جديدة . ويخوض المفاوضون معارك مريرة لفتح سوق كبيرة للتصدير والحصول على مزايا اقتصادية متبادلة وكل ذلك فى الحقيقة انفتاح مفيد على الخارج . وتبهننا حرية التجارة فى ذاتها وفى اللغة على خطر الغايات المنشودة التى تضللنا وتخدعنا ، وتظهر لنا هذه الحرية بالتالى أنها وحدها القادرة على إيجاد أخلاق المستقبل .

إن هدم العبارات الاقتصادية الزائفة سوف يتيح لنا توضيح اللغة الدبلوماسية ، ويعتد الحياة فى اتفاقيات نزوح السلاح . وما دام الناس يعتقدون أن إلقاء السلاح يعد تنازلا ، ولا ينطوى على أى ميزة ، فلن يتحقق إلا على أساس المعاملة بالمثل ، وهذا أمر بعيد المنال . ولكن المعنى المقرر لمفهوم الدفاع الوطنى لا يسمح لرجال الدولة بتأبيد

حرية التجارة

وجهة النظر المعارضة أعنى أن نزع السلاح مفيد فى حد ذاته ، بحجة أنه لم تثبت صحة هذا القول . ولذلك فإن نزع السلاح الاقتصادى يجب أن يسبق نزع السلاح العسكرى . ويدون ذلك فإن كل أمل فى عالم العلاقات الدولية لاختفاء نار أخرى ، وهى الديون الدولية ، سوف يذهب هباء . وعلاوة على ذلك فإن النمو المفرط لدولة الرفاهية بدأ بالحماية المزعومة للعمل الوطنى . وكان من الضروري أن تدع الحقائق تبين لنا كيف أن مثل هذه الحماية تصادر الغرض المقصود منها قبل أن يمكن الإقلال من هذا النمو المفرط . ولما كانت حرية التجارة هى محك الليبرالية (مذهب الحرية) فإنها يمكن أن تفتح السبيل أمام سلوك بدأ حتى الآن أمرا خياليا ألا وهو رفض التعامل مع الإرهابيين وتجار المخدرات ، وطرح الشكوك الزائفة التى تمنع الدولة من الاستخدام الكامل للسوق ، ومن - من يدعى - دولية الجمارك والديبلوماسية . أما مشكلات المستقبل المتعلقة بالبيئة والزراعة والفضاء الجوى والبحرى ، فمن الصعب أن نرى كيف يمكن علاجها بروح الانفتاح البعيدة عن عالم أخلاق الانفتاح .

النظرية والالتزام

الحق أن كل شيء يبدو اليوم سائرا فى الاتجاه المضاد ، فالعالم لا يفكر اليوم إلا فى جروحه وكدماته ، فى حين تزداد ميزانيات السلاح ، بحجة ضرورات الدفاع ، وإن كانت تحظى بالتأييد الشعبى ، لما توفره من فرص العمل . يضاف إلى ذلك أن الصراعات التى اقتصرت فيما مضى على القارات ، امتدت الآن إلى البحار ، وأتت لتشرى اليوم الدول وتخترع وسائل بارعة جديدة لإغلاق حدودها فى وجه المنافسة الأجنبية وهكذا اخترعت ما يسمى بالمحصن الاختيارية التى تكفل تعاون الدول المهددة لها . ولكن هذه الدول تستفيد من نظام الحصص لأنها تزيد من الاسعار عند تحديد الكميات .

ولو أنك أمعنت النظر فى الأمر لوجدت أن هذه الحقائق المدمرة تبين - بشكل ينطوى على التناقض الظاهرى - ضرورة أخلاق الانفتاح . فهناك حقيقتان جديدتان : إحداهما غير مسلم بها والأخرى بساء وأولها وكلتاهما تبرهن على أن الإنسانية معنية فعلا بتقرير مثل هذه الأخلاق . أما الحقيقة غير المسلم بها فهى تغير اتجاه الدول الأخذة بمبدأ حماية التجارة . وعادة ما يستشهد الباحثون بالاتفاقية العامة للتعريفات والتجارة المعروفة باسم «الجات» ، والسوق الأوروبية المشتركة ، قائلين إنهما علامتان على الاتجاه

نحو حرية التجارة بعد الحرب العالمية الثانية ولكن هذا الاتجاه أعقبته موجة جديدة من حماية التجارة في السبعينيات والثمانينيات والواقع أن رسالة الجات ورسالة السوق الأوروبية المشتركة غير واضحة ، فالأخيرة لا تلغى حماية التجارة وإنما ترفعها فقط الى المستوى الأوروبي ، في حين أن الأولى تصطبغ بالروح التجارية وتترك مشكلة المنتجات الزراعية معلقة . ومن ناحية أخرى ، فإن الحجة التي يتلوع بها أنصار حماية التجارة لتأييد القيود على حرية التجارة ليست على الإطلاق هي ما قرره في الثلاثينيات عندما قاد مذهبهم العالم الى الخراب ، ففي تلك الحقبة قالوا إن الزمن عفى على فكرة حرية التجارة ، وتخلى جون مانيارد كينز عن معتقداته السابقة ، وأعلن من فوق كرسيه الجامعي إنكاره لمبدأ حرية التجارة من أساسه . وقال الرئيس روزفلت إن على كل دولة أن ترتب ببيتها أولاً قبل أن تفكر في إقامة علاقات دولية . ونادى علماء الاقتصاد بنظرية الاستقلال الاقتصادي والاكتفاء الذاتي دون الحاجة إلى الاستيراد من الخارج ، وظفرت ألمانيا وروسيا باعجاب العالم لتطبيقهما هذه النظرية وقضائهما على البطالة ظاهراً . ولكن أحداً لا يقول اليوم شيئاً من ذلك ولم يعد أحد يدعى أن فرض قيود على حرية التجارة يعود بفائدة مباشرة عليه ، وإنما تفرض هذه القيود إذا فرضت ، كوسيلة لدعوة الدول الأخرى إلى فتح حدودها أو إرغامها على ذلك . والحماية المحاضرة حماية معيبة وهي تحية غير مقصودة لحرية التجارة .

٦ أما الظاهرة الثانية - وهي أكثر ظهوراً من الأولى - فهي «العجز» التجاري في الولايات المتحدة . ولا شك أن فائض الواردات - وهو علامة على الرخاء - قد أيقظ الانتباهات الأمريكية نحو الانغلاق إلى حد أن الكونجرس بمجلسيه أصدر قراراً لصالح هذه الانتباهات ، تعوزه الشجاعة لمواجهة المشكلات الحقيقية . ولكن الواقع أن هذا الفائض يشهد تماماً عكس ما يريد السياسيون أن يشتهروا . وقد بدأ الشعور بهذا . وأول ما يقال في هذا الصدد أن العجز التجاري ليس شراً في حد ذاته ، بل هو - على العكس - أمر إيجابي الى حد ما ، لا لأنه علامة على الرخاء فقط . ويمكن أن يقال بحق إن هذا الرخاء مستعار من الخارج ، وإن الأجيال القادمة سوف تدفع ثمنه وإنه لو لم يحدث هذا العجز ، فلربما أغفيت هذه الأجيال من آثاره . ولكن هذا القول إنما يصح في حال التشكوك فيها ألا وهي قدرة هذه الأجيال على تجنب نتائج الكارثة المحتملة التي تحيق بالجيل

حرية التجارة

الحاضر ، وهى - إلى حد كبير - نتيجة الإتفاق العسكرى والاجتماعى الباهظ الذى تشجعه دورة أرباح البترول . إن الدول المدينة فى العالم الثالث كان مصيرها إلى الإفلاس التام لو أن الولايات المتحدة أوصدت أبوابها تماما فى وجه وارداتها . ولم يكن بد من أن يكون لهذا الإفلاس صده فى كل البنوك الرئيسية فى العالم ، وأن تحدث أزمة عالمية . وعلى الرغم من القيود الحالية فإن التجارة الدولية احتفظت بشئ من الاستقرار . وواضح أن التجارة لو كانت حرة لكانت أكثر فاعلية وأسرع أثرا . وعلى أية حال فقد لعبت الولايات المتحدة دورا جوهريا هو دور «الملجأ الأخير» فخدمت مصالح الآخرين ، ومصالحها أيضا . ويفضل هذا المعجز نرى أن حرية التجارة ولو أنها مقيدة توضح الاتجاه الواجب اتباعه لكى نقرر أخلاقا عامة يكون فيها كل ما هو طيب شيئا مقيدا بالنسبة للجميع .

ومن ناحية أخرى فإن إجراءات حماية التجارة المقترحة اليوم لا يمكن أن تؤدي إلا إلى تعزيز الرهان على انعدام أثرها وفعاليتها . وأوضح دليل على ذلك اعتراف أصحاب هذه الإجراءات أنفسهم بأنها لن تخفف العجز . ثم إن البحث فى أسباب عجز الأمريكيين عن المنافسة يبرز بوضوح الآثار الضارة للقيود الماضية . ويبدو حينئذ أن مذهب حماية التجارة غاية فى الوهن فى أيامنا هذه ، لأن الحجج التى تؤيد حماية التجارة متناقضة من جهة ولأن السبب الذى دعا إلى وجودها يؤدى إلى علاج مضاد تماما للعلاج الذى تنصتضه هى . ولذلك حان الوقت لمواصلة الجهود التى تؤدى إلى تقرير أخلاق عامة جديدة بالاتساق .

* * *

يبدو أن عبارة «حرية التجارة» تحمل واثقة كريمة من ورائع الماضى ، ولكنها تيشر الآن بمستقبل زاهر . وعندما اعتقد المشيرون بحرية التجارة فى القرن الماضى أمثال كوين ، وميشيل شيفالبييه أنهم قد أثبتوا مزايا حرية التجارة ، لم تكن هناك ضرورة أخلاقية تدعو إليها . ولا شك أن حرية التجارة تعد سياسة ذات أثر فعال إذ أدى العمل بها إلى أن شهدت الأمم حوالى ١٨٦٠ عدة سنوات طيبة من سنى حياتها . ولكن حرية التجارة ظلت نظاما هشا ، إذ كان للبرر الوحيد لوجودها هو مالها من أثر فعال ، ثم زال هذا الأثر بزيادة تكتل الشركات والهيئات التى زاد من قوتها اتصالها الوثيق بمصالح

ملاك الأراضى وأصحاب المصانع المستعمرين وراء الأخلاق التقليدية المستندة الى الشرف القومى والعزة الوطنية . ولكن هذه الأخلاق التقليدية لم تعد الآن تحظى بالرضا والارتياح ، نظرا لأن الحرب لم تعد هى الغاية النهائية للدولة . ولذلك فإن هذه الأخلاق لم تعد هى النبراس الذى نهتدى به فى حياتنا .

ولا شك أن هذا لا يعنى نهاية الدفاع القومى ولا نهاية العبء الذى يضعه هذا الدفاع على كواهلنا - لأنه عبء لا يهد من تحميله وقبوله كأى عبء من الأعباء العديدة الأخرى ، ولكننا تعلمنا منه - على الأقل - أننا لن نجنى منه شيئا مفيدا ، وذلك بفضل التقدم التكنولوجى وبخاصة القنبلة النووية . وربما كانت هذه هى الفرصة الوحيدة التى تتيح لنا صياغة أخلاق عامة حقيقية . وقد صرفنا النظر حتى الآن عن هذه الأخلاق بتأثير التراث الماضى ، وإذا أردنا موازرتها فكل ما علينا هو أن نفتش فى الغرائز الإنسانية المركزة فى قرارة نفوسنا والداعية الى مقت التمييز العنصرى والتفرقة العنصرية . وإذا كان التسامح هو القانون الذى سوف يسود فى المستقبل بين الناس جميعا رجالا ونساء ، وجب عليهم أن ينصروا قبل كل شيء أنانيتهم القومية ، ويكفوا عن إغلاق الباب فى وجه جيرانهم .

التصنيفات الكتاب

جيليسيه لايوج : كاتب صحفى من مواليد سنة ١٩٢٣ ، مؤلف كتاب القرصان بالاند (الناشر فومبوس) وكتاب اليوتوبيا والحضارة (الناشر فلاماريون) وكتاب معركة واجرام (الناشر فلاماريون) . وكتاب مرشال ساكن (يظهر قريبا) .

مصطفى العهادى : درس فى جامعهى الاسكندرية وكمبريدج ، رئيس قسم الدراسات القديمة بجامعة الاسكندرية ، واساتذ بجامعة الكويت منذ سنة ١٩٨٧ ، متخصص فى الهرديات والتاريخ الاجتماعى والاقتصادى القديم . مؤلف كتاب مصر منذ عهد الاسكندر حتى الفتح العربى وغيره .

جين بنجين من مواليد عام ١٩٢٠ - استاذ بالجامعة الحرة فى بروكسل ، مدير مؤسسة رينيه اليزابث لعلوم المصريات ، كتب العديد من الدراسات عن الحفائر وبعض المطبوعات المتعلقة بالكتابات اليونانية على الهرديات ركز كل بحوثه على المشاكل الاقتصادية والاجتماعية للمصر الهلينىسى ، وعلى بعض موضوعات المسرح الاغريقى . السور رونالدسايه : من مواليد

نيوزيلند عام ١٩٠٣ ، استاذ التاريخ القديم فى جامعة اكسفورد من عام ١٩٤٩ الى ١٩٧٠ ، السكرتير العام ثم رئيس المجلس الدولى للفلسفة والدراسات الانسانية ، عضو الاكاديمية البريطانية وعضو مشارك فى المعهد الفرنسى ، ألف العديد من الكتب عن دراسات النش الرومانى وتاريخ الاباطرة اغسطس وغيره ، ومن منشوراته الثورة الرومانية والصفوة الاستعمارية ، وسالوست .. وغيرها .

فوزى بويها : من مواليد مراكش سنة ١٩٤٨ ، استاذ بكلية الآداب والعلوم الانسانية بجامعة الرباط . ومؤلف مصر : السياسة وسياسة المسرح ١٩٧٨ ، والدراسات الموجهة للغير فى الأدب والفكر الغربى (وبخاصة الفرنسى والألمانى) وكتاب الأدب المغربى .

مارسين ريكويوكز : من مواليد عا. ١٩٥٠ ، درس فى وارسو (للحصول على درجة علمية فى علوم الأرض) وقرر باريس . اشترك فى الكتابة فى كثير من المنشورات البولندية العلمية وبخاصة المجلة الجيولوجية . والمشكل والكون .

تشارلز د . تاكى : من مواليد باريس

١٩١٢ ، تخرج في مدرسة المعلمين
السياسية الحرة وهو اقتصادي ليبرالي ،
ومستشار أعمال ومتخصص في الشؤون
المالية والتجارية الدولية . أصبح من
مواطني الولايات المتحدة الأمريكية
اعتباراً من سنة ١٩٤٢ . وشغل عدة
مناصب سياسية وإدارية . ألف كتاب
الأزمة الاقتصادية الألمانية سنة ١٩٣١ ،
وكتاب ضد العمالة العادية ، وكتاب
اقتصاد البيضة ، وكتاب أزمة هذا القرن
... وغيرها .

أخذت المقالتان المنشورتان لكل من
محمد المبادئ وبنجين عن البحثين اللذين
قدماهما في الاجتماع الخاص بمكتبة
الاسكندرية ماضيها وحاضرها الذي عقد
في القاهرة في ٢٢ نوفمبر ١٩٨٦ أثناء
الاجتماع العام للمجلس الدولي للفلسفة
والعلوم الإنسانية .

العدد ٨٦ / ١٤٢
مايو - يوليو ١٩٨٩

محتويات العدد

الصفحة	البيولوجيا الذكاء والذاكرة	
١	تطورات في البيولوجيا المعاصرة	فرانسوا جروس
٢٥	ليس هناك ماتحت الشعور	رايموند ريبير
	تثقل الجسد	
٤٧	المثوية وعصر النهضة	دافيد لى بريتون
٧٠	الأجساد البورجوازية وجثث المجرمين	جون ديلاي
٩٢	تناسخ الأرواح	رونالد يونان
١١٣	السلة ، الشعر ، الإلهة والعالم	جاكي اسياج
١٣٦	رد اعتبار المذهب الإنساني البلاغى	ارنستو جراس
١٥٧		التعريف بالكتاب

تطورات فى البيولوجيا المعاصرة

كان أول من استعمل كلمة «بيولوجيا» العالم الألمانى تريثيرانوس، فى ١٨٠٢، ثم العالم الفرنسى جان - باپتست لامرك، الذى سيطل اسمه معروفا للأجيال القادمة. ومن الواضح أنه يستحيل علينا أن نحدد بدقة بداية البيولوجيا من حيث نتائجها العملية ومفاهيمها النظرية، شأنها فى ذلك شأن أى علم آخر. ولكنه فى وسعنا أن نقول إن بداية علوم الحياة - ما لم تنشأ عن أصل دينى بحت - كانت عبارة عن ممارسات عملية نشأت بطبيعة الحال عن معرفة الجسم البشرى وأمراضه، وغذائه، وبقائه. فمن ناحية، كان هناك الإنسان ونظيره البشرية، أو الحيوانية، أو الغيبية، إلى الكائنات الحية، ومن ناحية أخرى، كانت هناك الحيوانات والنباتات. بيد أننا لا نستطيع أن نطلق على هذه الأمور العملية اسم «العلم»، وربما كان الأجدر أن نطلق عليها اسم «الفن» لأنها لم تكن سوى مجموعة من «الوصفات» تعتمد - فى حالة الطب - على ممارسات الخلق، وتعتمد فى عالم النبات - على عمل الفلاح. بيد أن العصور القديمة شهدت بعض المشاهير من رواد البيولوجيا، منهم - على سبيل المثال - ديمقراطيس المولود قبل المسيح بستة قرون، والقاتل

بأن النشاط النفسى والعقلى ينبع من الدماغ، لا من القلب. ومنهم أبوقراط الذى وصف الصرع؛ وهيروفيلوس، وأرازستراتوس فى القرن السابع للذنان قاما بتشريح جثث الموتى، والذنان عرفا - مع الدهشة - أن الأعصاب تبدأ من الدماغ والعمود الفقرى، لا من القلب. ومنهم جالينوس وهو طبيب إغريقى اكتشف حوالى ٥٠ ق.م المادة البسجائية التى أسماها "بطينات الدماغ" ، وكان فى الواقع من أوائل من عزوا الأمراض إلى أسباب طبيعية، معارضا بذلك التفسيرات الدينية، التى علقت بها منذ العصور القديمة. وفى القرن ١٥ خصص طبيب إيطالى يدعى "فراكاستر" من مواليد فيرونا تجاربه الأولى لدراسة مرض الزهري. وابتكر فسالوبوس فى القرن ١٦ علم التشريح، ونشر كتابه الرائع عن تركيب الجسم البشرى؛ واكتشف "هارفى" الدورة الدموية فى ١٦٦٨.

المقارنة والتطور:

ولكن يبدو أن ثمة إجماعا على القول بأن الطبيعيين هم الذين ابتدعوا علوم الحياة فى القرن ١٨. ذلك أنه بات من الضرورى، قبل كل شىء، إجراء المقارنة بين العديد من الأنواع، وتحديد أوجه الشبه بينها. وتحقيقا لهذه الغاية، وجب تصنيفها بما يبرز المبادئ التى تحكم نشوئها وتطورها. ثم تم التمييز بين علم النبات وعلم الحيوان نتيجة أبحاث "كارل فون لينيه" ، عالم النبات، وطبيب ملك السويد، والعالم الطبيعى العظيم الذى اخترع التصنيف الثنائى. ثم نشر "بوفون" كتابه «التاريخ الطبيعى» بين ١٧٤٩ ، ١٧٧٨ ولا ريب أنه أول من يستحق لقب «العالم البيولوجى» ، ولم يكتف هو بالتصنيف، بل حاول تفسير ملاحظاته ومشاهداته، بأن قال بوجود تطور تدريجى يربط كل الأنواع الحية المعروفة، ويرتكز على توالدها منذ البداية.

ونحن نعرف رأى لامارك فى التطور، إذ عارض فكرة ثبات الأنواع على حالة واحدة، كما عارض فكرة التغير الفجائى عند لينيه، وكوفيهيه، اللذين ذهبا إلى أن الأنواع ظهرت فجأة دون ترابط بينها، ودون أى دخل للبيئة فى تطورهما. أما لامارك فأيد فكرة التغير والتحول المبنية على وراثة الصفات المكتسبة، ثم ثبت خطأ فكرته، ولكن كان له - على الأقل - فضل سبق فى تحليل الآليات (= العمليات الميكانيكية) المؤثرة فى تطور الأنواع.

النظرية الخلوية - التوالد الذاتي - مولد علم الوراثة:

حوالى ١٨٥٩ نشر شارل داروين كتابه «أصل الأنواع» الذى قرر فيه أن «الانتخاب الطبيعي» هو المسئول عن الصفات المميزة بين مختلف الأنواع التى تؤلف اليوم عالم الأحياء. ولذلك نستطيع أن نقول إن نظريات التطور كانت أولى النظريات التى صاغت معلوماتنا عن الكائنات الحية. على أنه يجب علينا ألا تغفل النظرية الخلوية التى عبر عنها سشوان فى ١٨٣٩ وقرر فيها أن الحياة كلها تنبثق من خلية سابقة الوجود. وقد اكتسبت هذه النظرية أهمية كبرى فى أبحاث «لويس باستير»، وكان العديد من البيولوجيين فى أيام باستير لا يزالون يؤمنون إيماناً شديداً بفكرة «التوالد الذاتي»، منهم «فان هلموث» البلجيكي الذى اشتهر فى عصره بنسبة التوالد الذاتي إلى العلق، والقواقع والضفادع، فى أقلر المستنقعات، وإلى الجرذان عن طريق «محول كيس من الحبوب الملفوفة فى قطعة من القماش القلرا» وأكد «ل. باستير» النظرية الخلوية التى قال بها سشوان، واستخدمها فى تفسير أكثر الأمراض شيوعاً فى ذلك الوقت أعتى الأمراض المعدية.

ولكن حدث فى بداية القرن العشرين تطور مدهش حين اكتشف «جريجور مندل» قوانين الوراثة فى ١٨٦٦، وكان باستير فى ريعان شبابه، وأوضح عن طريق تجاربه فى تهجين البازلاء (البسلة) أن الصفات الوراثية تحملها عناصر غير مزنية هى عبارة عن دقائق أو جسيمات موجودة فى الخلايا الأبوية. وهكذا أعلن مندل أول تفسير اختزالى (مختصر) للوراثة. وفى ١٨٦٠ أطلق «يوهانسن» على هذه الدقائق اسم «الجينات» (جمع جين أو جينة) وقال مورجان ومولر، الأمريكان، أن هذه الجينات موجودة فى الكروموسومات (= الصبغيات). لقد ولد علم الوراثة!

نستطيع إذن أن نقول إن البيولوجيا اكتسبت صبغتها الكاملة فى نهاية القرن التاسع عشر إذ بدأ تفسير الوراثة، والتطور والتكاثر وتنوع الأنواع.

ولكن الحياة لا تعنى التكاثر فقط. ففى ١٩٢٠ ظهر أمر آخر يدعو إلى قبح زناد الفكر، ألا وهو: «كيف تعمل الخلية»؟ وكانت البيولوجيا - حتى ذلك الحين - قد تطورت تطوراً كبيراً إلى حد ما، داخل «دائرة مغلقة»، إذ أجاز هذا التعبير. وأعنى بذلك أنها

وصلت إلى درجة معينة من التأصيل (أى وضع الأصول والمبادئ العامة). مثال ذلك أنها اعتمدت على الإحصاءات فى تفسير توزيع الصفات الوراثية فى الأجيال الأولى، وفى إثبات وجود القنبيلة، والجنس والنوع، وفى تقرير وحدة الخلية فى كل الكائنات الحية العضوية. ولكن إذا صرفنا النظر عن أفكار مندل (التي تتوسيت وتجهلت أربعين سنة)، وجدنا أن البيولوجيا كانت بوجه عام علما وصفا وكلها أكثر منه اختزاليا وتفسيريا.

الاختزالية الكيميائية والكيمياء الحيوية:

ولكن بُلّت عدة محاولات لاختزال التعقيدات البيولوجية إلى نماذج مبسطة يرجع إليها، إذ بزغت شمس الأمل. فى إمكان تفسير خواص الكائنات الحية استنادا إلى المكونات الكيميائية التي يمكن استخلاصها منها، وذلك بعد نظرية ديكارت فى الآلة الحيوية، وبعد اختراع الإنسان الآلى ثم السيرنطيقا^(١)، وأخيرا الطاقة الخلوية بحافز من "لافلوازيه" وفى ١٨٢٨ نجح فولر فى تخليق أول مادة مستخلصة من مملكة الجياد، مع اتصافها بصفات الكائنات الحية، ألا وهى «البوربا». وعُزيت "القوى" العفائية للنباتات إلى الخواص الكيميائية لجزيئات محددة؛ وشملت هذه الناركويتين الذى استخلصه ديروستى فى ١٨١٧، والمورفين الذى استخلصه بلتنيه، ثم الإمتين والكينتين. وكان بوختر أول من وصف العناصر الإنزيمية، واستخلص أول إنزيم - وهو زيماس الحميرة - فى ١٨٩٧، فاستحق بذلك جائزة نوبل فى ١٩٠٧. وكان "سمر" أول من نجح فى بلورة إنزيم اسمه يوريس وحيثئذ تحقق العلماء أن "حياة الخلية تمحفها جزيئات معينة هى البروتينات. وهكذا ولدت الكيمياء الحيوية، وبدأ عهد جديد فى علوم الحياة، وفى الكينيتيكا (علم الحركة) البيولوجية، والديناميكا الحرارية، وذلك بأبحاث ميخائيليس، وهنرى، وكانت المشكلة هى معرفة: هل تتفق الحياة مع مبادئ الديناميكا الحرارية. فالمحياة هى الحفاز، والأنزيمات هى المحفزة، ولتوفير الطاقة لكل ذلك يوجد ا ت پ. وقد اكتشفت بالتدريج قبل الحرب العالمية الثانية الوحدة الكيميائية لكل الكائنات الحية.

(١) علم الضغط أو التحكم الآلى

مثال ذلك أنه لوحظ أن عمليات الطاقة لظاهرتين مختلفتين: تخمر السكر بالخميرة، وانقباض العضلات تخضع لآليات واحدة، وتستخدم وسائط كيميائية واحدة. ولذلك توهم البيولوجيون في أوائل الأربعينات أنهم قد فسروا كل شيء، وأنهم راجعوا "المنطق" الأساسي للكائنات الحية (وهو خطأ ارتكب - بصورة مطردة - في تاريخ العلوم) وبدا لهم كل شيء بسيطاً: بدا لهم أن الجينات تتحكم في الأنزيمات، وأن الأنزيمات تتحكم في وظائف الخلية، ولم يدر يخلد الباحثين أن الثورة الحقيقية للمفاهيم لم تحدث بعد، وأن الطريق لا يزال طويلاً قبل معرفة أهم الصفات، بل القوانين المتصلة بالنظم البيولوجية. وحتى ذلك الحين كانت البيولوجيا في أساسها علماً قائماً على حصر الأحياء وتصنيفها عند المهتمين بالمقارنة بينها في أثناء القرن ١٩، وعلماء احصائيا عند علماء الوراثة، وعلماء تحليلها عند علماء الكيمياء الحيوية قبل الحرب، أما الآن فقد كتب لها أن تكون علم «الشفرات» حيث أصبحت ترتبط - بصورة غريبة - بالالكترونات الدقيقة ومعالجة البيانات.

مولد البيولوجيا الجزيئية:

كان السؤال الرئيسي هو: مم تتكون الجينات؟ ما تركيبها؟ ما هي الشفرة الدالة على تنوعها؟ وبعد أن أفرغ الإحصائيون والكيميائيون وعلماء الديناميكا الحرارية، وطبيعة المواد الجامدة، والهلويات، ما في جمعيتهم من إجابة عن هذا السؤال، أصبحت البيولوجيا جزيئية. وسأل العالم الفيزيقي العظيم شرويدنجر: ما هي الحياة؟ وفي ١٩٥٢ أجاب واطسون وكريك إجابة مبدئية عن هذا السؤال، فقالا: يمكن تفسير الحياة بالجينات، وإن الجينات موجودة في جزيء طويل جداً على شكل لولب مزدوج (مكون من جديتين أو شريطين) في كل خلية، ألا هو "الحمض الديوكسي ريبو النووي" المرموز له بهذه الحروف الثلاثة (د.ن.أ.إ) وسرعان ما تأكد تركيب هذا الجزيء بواسطة الأشعة السينية. ثم لوحظ أن هذا الحمض يمكن استخدامه لتفسير انتقال الصفات الوراثية عند كل انقسام خلوي، نظراً لأن هذا الجزيء يتألف من شريطين متماثلين، ثم ينفرج الشريطان وينفصل أحدهما عن الآخر، ويتولد ذلك أن ينشأ كل منهما شريطاً مكملًا له. وبذلك يتكون جزيئان من (د ن أ) كل منهما صورة طبق الأصل من الجزيء الأصلي.

ومنذ ذلك الحين تضاعفت الاكتشافات بسرعة مطردة، فلم يمر أكثر من عشر سنوات حتى انحلت الشفرة الوراثية، إلى جانب الدوائر المنتظمة التي هي آليات لنقل المعلومات الوراثية وتكوين البروتينات كما اكتشف الحمض المسمى " ر ن أ " (RNA) الرسول. وكذلك انكشف سر تعقيد نظم التكاثر في المادة الوراثية على مستوى الجزيء.

وبذلك أصبحت البيولوجيا أكثر دقة، وغدا في إمكان البيولوجيين والفيزيقيين أن يتكلموا لغة واحدة. ولكن ذلك أدى إلى انعزال البيولوجيا والبيولوجيين عن العالم، إلى حد ما. وأعنى بذلك انعزالهم عن الحقائق المادية في العالم الاقتصادي والاجتماعي، إذ غدت البيولوجيا وقفا على فئة قليلة، وقل اهتمام المجتمع بها، باستثناءات قليلة. وأصبحت البيولوجيا أمرا يهم النخبة المصطفاه، والصفوة المجتابة، واستقر في وجدان الناس شعور بأن علوم الحياة بعد أن اختزلت الحياة إلى مجرد تفاعلات جينية، قد تغاضت عن القضايا الكبرى التي تهم الإنسان، وصحته، ورفاهيته، وبيئته.

بيولوجيا النمو، والبياثولوجيا (علم الأمراض) :

على أن طائفة كبيرة من الأسباب (يصعب علينا تقدير الأهمية النسبية لها) لم تلبث أن أعادت البيولوجيا الجزيئية إلى صميم الاهتمامات الاجتماعية. وفي وسعنا أن نذكر منها مايلي:

(١) نمو صناعة الدواء والعقاقير الطبية بعد الحرب، نتيجة اكتشاف المضادات الحيوية.

(٢) إصلاح الدراسات الطبية بهدف التقريب بين البيولوجيا والطب. ومن ثم أخذت الفروع العلمية التي تدخل في اختصاص الأطباء وحدهم (علم الفيروسات، وعلم المناعة وعلم السرطان، والبيولوجيا العصبية) تتلقى دروسا من البيولوجيا الجزيئية. وظهر في عالم الطب اصطلاح «الطب الحيوي»، ويقول في هذا الصدد د. ل. توماس المدير السابق لمعهد «سلون كاترنج» بنيويورك على سبيل التهكم: «لقد سر الأطباء أن يروا نشاطهم الطبي منسوبا إلى البيولوجيا بإضافة كلمة "حيوي" إلى الطب، في حين طمع البيولوجيون في أن يجدوا في الطب مصدرا جديدا لأبحاثهم، وعلى هذا عادت علوم الحياة فأصبحت علوما شاملة، ولذلك كانت أهم أهدافها هي دراسة الأمراض المعدية أو الأمراض الناشئة

عن خلل فى جهاز المناعة الذاتية، ودراسة الأمراض المهنية - الاجتماعية، والحالات الوراثية الشاذة، ومرض السرطان، والمشكلات السلوكية. ويوجه عام تكاثر الإنسان والشيخوخة، وعلاوة على ذلك بدأ الاهتمام بالنظم البيئية استجابة لنداء الحركات الداعية إلى حماية المستهلكين.

ولكن كل ذلك لا يكتفى لتفسير شعبية علوم الحياة اليوم، ولا ظهورها فى وسط المسرح الاجتماعى.

مولد الهندسة الوراثية:

لما لاشك فيه أن الخطوة الحاسمة قد اتخذت فى ١٩٧٣ إذ شهدت هذه السنة بداية تكتيك (= أسلوب تقنى) ثورى جديد يتكون مباشرة من البيولوجيا الجزيئية للجين، ألا وهو الهندسة الوراثية. فلأول مرة اكتشف الجمهور، بل تحقق أن علوم الحياة مزعجة شأنها فى ذلك شأن الطبيعة النووية. وأدرك صانعو القرار من رجال السياسة والصناعة أن تكنولوجيا حديثة قد وُلدت، وأنها تحمل فى طياتها آثارا عملية وثورية بالنسبة للصحة والزراعة والبيئة، وأنها تفتح آفاقا واسعة أمام التوازن الاقتصادى الكبير على سطح هذا الكوكب. وكانت البيولوجيا - حتى ذلك الحين - علما تأمليا فكريا، ولكنها أصبحت علما "تدخليا" (تتدخل فى شئون الغير) بل أحيانا علما "تجاريا".

وبعد أن رسمت صورة إجمالية لعلوم الحياة منذ نشأتها حتى اليوم، أحب الآن أن أوضح معنى الهندسة الوراثية، بذكر أمثلة قليلة لما حققته البيولوجيا المعاصرة. وتحققنا لهذه الغاية ساشير إلى أربع مجموعات من المعلومات المتصلة بمختلف جوانب بيولوجيا التطور وعلم الأعصاب. ولكنى أشعر - حين اقتصر على ذلك - أننى أغفلت قطاعات كاملة من المعرفة، وبخاصة ما يتعلق بشرة المفاهيم فى عالم الخلايا الخضرية (النباتية).

النتائج النظرية للهندسة الوراثية

من أهم النتائج التى نشأت عن استخدام تكنولوجيا الهندسة الوراثية إمكان توجيه قدرة الكائنات الوحيدة الخلية على التخليق الحيوى حسبما نريد، ثم ظهور التكتيك المتعلق بإنتاج نسخ مكررة من الجينات. ويبان ذلك أننا نستطيع باستخدام تكتيك (د ن

أ) المطعم (أو المعاد المتحاده) أن تنتزع شظايا كبيرة أو صغيرة من كروموسومات الخلايا الإنسانية أو الحيوانية، ثم نفرسها فى خلايا الكائنات الحية الدقيقة، فتتكاثر وتتضخم بحيث يمكن فرزها وتنقيتها ومتى توافق لدينا عدد كاف منها للبحث التحليلى تسنى لنا إجراء عمليتين: أولاها معرفة الصفات الجوهرية لهذه الشظايا بدراسة الطريقة التى تنشط بها عن طريق استخدام سلسلة من أنزيمات الفصل أو القِطْع، والأخرى لتحديد التتابع الكيميائى أى نظام تعاقب ملايين العناصر التكوينية، وهذا ما يسمى عملية «تحدد التابع».

وقبل اكتشاف الهندسة الوراثية لم يكن فى استطاعتنا استنتاج وجود الجينات إلا من نتائج الطفرات (التغيرات الفجائية) التى تحدث فيها. فكان تغير صبغة العين، وتغير شكل عضو من الأعضاء، وتغير السلوك، أو حدوث تغير بسبب الاستعداد لمرض ما - كل ذلك كان يدل على وجود صفة وراثية. ويتحدد مكان هذه الصفة على الكروموسوم المكتشف، كان من الممكن أيضا استنباطها من دراسة التهجين المبنى على تكرار اتحاد أو انفصال الصفات خلال إعادة اتحاد الكروموسومات الأبوية. ولم يكن هذا سوى نوع غير مباشر من علم الوراثة. وكان من الممكن فى أفضل الأحوال بواسطة الميكروسكوب البصرى أو الإلكتروني ملاحظة التغيرات التى تطرأ على الجينات كالإتكسار أو الانتقال من مكان إلى مكان أو التضخم، لكن الهندسة الوراثية أتاحت لنا بعد ١٩٧٣ رؤية الجين رأى العين، فعلى الرغم من أنه لا يمثل سوى جزء من مليون من الميراث الإنسانى فإنه يمكن الآن تنقيته كالجزيء بحيث يمكن دراسته كيميائيا وطبيعيا، فلم يصبح من الممكن تحليله فقط، بل أصبح من الممكن أيضا - كما يعرف كل إنسان - تناوله باليد وإخضاعه للجراحة الدقيقة بفضل إنزيمات الفصل والقِطْع، وبالاختصار يمكن معالجته كأي جزيء عادى، على الرغم من أن تركيبه لا يزال معقدا.

إن النتائج التى ترتبت على هذا عديدة بالنسبة للمعرفة الأساسية للكائنات الحية. وفى وسعى أن أذكر منها إكتشاف الآليات الوراثية التى تصيب إيجاد الأجسام المضادة على اختلاف أنواعها، والدراسة الدقيقة لتعدد أشكال الأفراد، وإكتشاف جينات

المصرطان، وسأعود للكلام عنها بعد قليل ولكنى اكتفى الآن بالإشارة إلى النتائج الطبية، وأحب هنا أن أتحدث عن الأمراض الوراثية.

التطبيقات الطبية للهندسة الوراثية - الأمراض الوراثية - التشخيص قبل

الولادة :

يولد فى فرنسا كل عام آلاف من الأطفال المصابين بأمراض وراثية خطيرة، تودى بحياتهم أحيانا. ومثل هذه الأمراض مسئولة عن وفاة نصفهم: منها قصر النظر، والمشكلات العقلية والنفسية، والعجز الأيضى (نسبة للأبيض وهو التحويل الغذائى)، وضمر العضلات، وأمراض الدم، وضعف الكروموسوم السمنى، والأمراض الناجمة عن خلل فى جهاز المناعة الذاتية، وعيوب أطفال الأنايب. وليس هذا سوى ما ظهر منها، وما خفى كان أعظم! والواقع أنه كلما ازدادت معلوماتنا، لاحظ الأطباء والبيولوجيون أن الجينات تختوى عند الميلاد على علامات تنذر بالخطر، أو الاستعداد للإصابة بالمرض. وقد دل اكتشاف الجينات التى تمتاز بخاصية التحكم فى توافق الأعضاء أو الأنسجة المزروعة بين الأفراد (حسبما قال دوسيه) على أن الطفرات فى هذه الجينات تزيد كثيرا من احتمال إصابة الفرد بأمراض خطيرة (التهاب الفقرات - الحمى الروماتزمية - الأمراض الناجمة عن خلل فى جهاز المناعة الذاتية).

بيد أن إمكان إثبات التتابعات الكيميائية للجينات أو تركيبها يفتح افقا واسعة أمام التشخيص الطبي قبل الولادة أو قبل ظهور العلامات والأعراض. وكان مثل هذا «الاكتشاف»، كما يسميه الأطباء الممارسون، يتم عن طريق دراسة نواة الخلية أو الأنزيمات. ولكن هذه الاختبارات لا يوثق بها كثيرا، ولا يمكن إجراؤها إلا فى مرحلة متأخرة من نمو الجنين، فى حين أن التشخيص الذى يُستخدم فيه اختبار الجينات يمكن أن يتم قبل الأسبوع الحادى عشر. وبذلك يمكن إكتشاف أكثر من عشرة أمراض خطيرة، كما يمكن تحديد نوع الطفرة.

إن "علم الوراثة الجديد"، هذا يمكن أن يؤدى أيضا إلى القيام بمشروع كبير تثير طبيعته ومقدماته رأى العام الأمريكى حاليا بنفس القدر الذى تثيره مشكلة «الايدز» (مرض نقص المناعة المكتسبة). ويتلخص هذا المشروع فى إثبات تتابع ٣٥ مليون عنصر

كيميائى تؤلف الشفرة الوراثية الكاملة المغروسة فى الكروموسومات البشرية البالغ عددها ٤٦. ونحن نرجو أن نتحكم من تحديد عدد كبير جدا من الطفرات المستولة عن الأمراض الوراثية التى لم تُعرف أسبابها بعد. فمن بين ما يقرب من ٣٠٠٠ مرض يوصف بأنه وراثى، يوجد ما لا يزيد على بضعة عشرات أمكن تحديد التغيرات الجينية فيها. ومن بين ١٠٠ إلى ١٥٠ ر.ج.ج. فى الإنسان أمكن تحديد التغيرات الجينية فى ١٥٠. ولكننا نعرف تتابع ٥٠٠ منها فقط. والسؤال هو: هل لهذا المشروع مُسوغ إذا علم أنه يتكلف ٣٠٠ مليون دولار، ويتطلب حشد ١٠٠ من الباحثين لمدة تتراوح بين ١٠ و ١٥ سنة؟ إننى لن أخوض فى مناقشة هذا الأمر. بيد أن هذا المثال يوضح إلى أى حد أحدث تكتيك (د ن أ) المظم ثورة فى علم الوراثة، ومع ذلك فإننى لم أتكلم بعد عن احتمالات العلاج الوراثى، وربما كان من المعروف أن البيولوجيين قد أوضحوا منذ خمس سنوات أن الجين الأجنبى المنقول إلى خلية جسمية كاخلية اللقفاوة فى نخاع العظام البشرية يمكن أن يعمل بطريقة طبيعية. وهذا أدى إلى فكرة تعويض الجينات المصابة بنقل جينات طبيعية من فرد إلى آخر، وغرس الخلايا النخاعية المشتعلة على الجين الطبيعى، فى المريض. ويتوقع الخبراء أن يحدث هنا "الترقيع" الجينى قريبا. وبخاصة لإتقاذ الأطفال المصابين بمرض نقص المناعة. ولاشك أن نقل جين لم يتغير إلى لاقحة مخصصة ثم غرسها فى رحم أم بديلة بقصد الحصول على ذرية لاستتهددها خطر الأمراض الوراثية يشير سلسلة من المشكلات الأخلاقية المزعجة، تضاف إلى المشكلات الأخرى الصعبة والخاصة بممارسة التلقيح فى أنابيب الاختبار والام البديلة (المستأجرة).

الجينات المسرطنة والنظريات الحديثة فى السرطان :

لقد فتحت البيولوجيا الجزيئية، والهندسة الوراثية أفقا آخر من آفاق البيولوجيا والطب البشرى، ألا وهو السرطان.

وقد أمكن الآن - باكتشاف نوع معين من الجينات اسمه والجينات المسرطنة، وهو إكتشاف يرجع تاريخه إلى ما لا يزيد على ١٢ عاما - أن نفرس لأول مرة الأصل الجينى (الوراثى) للسرطان، وظهوره فجأة نتيجة الطفرات أو مهاجمة الفيروسات. ولا نستطيع أن نتوقف هنا لبحث هذه المشكلة البالغة الأهمية، ولكن يجب علينا أن نتدبر ما قاله

فيليب ماير: «إن الاكتشافات التي تم التوصل إليها منذ قريب ليست مجرد وصف متقدم لأضرار السرطان، بل هي إكتشافات يمكن أن توصف بأنها «مفتاحية» بمعنى أنها تفتح الطريق إلى اتباع إستراتيجيات (خطط) علاجية جديدة تماما. وفي وسعنا أن نؤكد، بعد التحليل الموضوعي لحالة البحوث الخاصة بالسرطان أن الاختصار عليه في وقت مبكر ليس بالأمر المستحيل». ١٠ هـ.

ويحب ألا يعزب عن البال أنه قد تم عزل العائلات الرئيسية لفيروسات الجينات المسرطنة خلال النصف الأول من هذا القرن. وتم وصف أول هذه الفيروسات في ١٩١٤ بمعهد روكفلر بنيويورك على يد البيولوجي الأمريكي «بيتون روس» الذي تعرف على فيروس يستطيع أن يسبب "سرقومة" (وهم خبيث ينشأ في أنسج الغضام) في دجاجة خلال أسابيع قليلة. ومنذ ذلك الوقت تم عزل أكثر من ثلاثين فيروسا مسرطنا. وفي السنوات العشر الأخيرة إزداد الاعتقاد بالارتباط بين كثير من السرطانات البشرية وبين الفيروسات المسرطنة، وأشهرها فيروس «هيبا تيتس ب» الذي يقترب غالبا بسرطان الكبد المبكر في المناطق الاستوائية، وفيروس «إبشتاين - بر» المسئول عن سرطان الفك في أفريقيا وآسيا (في حين أنه لا يسبب في أوروبا سوى ودم حميد)، وفيروسات الورم الحليمي (تسمية لمصفر حلبة الثدي) المسئولة عن سرطان الرقبة ولكن يجب أن نذكر أيضا فيروسات (رن أ) أو الفيروسات الخلفية. ومن بينها الفيروسات المسببة لمرض اللوكيميا (ابيضاض الدم) وهي «ه ت ل ف ١ و ٢»؛ والفيروسات المسببة لمرض «الإيدز» والسماة ل أ ف، ه ت ل ف ٣ أو ه أ ف، وهي أيضا مسئولة عن بعض السرطانات مثل "سرقومة كابوزي".

وقد لوحظ أن سرطنة هذه الفيروسات ترجع إلى وجود جين معين في مادتها الجينية. إلا أنه في ١٩٧٦ حدثت مفاجأة كبرى عندما تبين أن كروموسومات كل الخلايا الحيوانية (بما فيها خلايا الإنسان) تشتمل عادة على جينات شديدة الشبه بالجينات السرطانية التي سبق إكتشافها في الفيروسات وحدها. وهذا الاكتشاف يفسر ظواهر هامة تساعد على فهم الكليات المؤدية إلى الأورام السرطانية. وتتلخص هذه الظواهر فيمايلي:

١ - إذا كانت الفيروسات المسرطنة تشتمل على جينات سرطانية فهذا يعنى أنها "سرتتها" ، من الخلايا التى سبق أن غزتها . وما هذه الفيروسات - إذا جاز هذا التعبير - إلا نواتج خلوية ثانوية اكتسبت درجة معينة من الاستقلال الذاتى .

٢ - معظم العوامل المستولة عن ظهور السرطان (الفيروسات) ، العوامل الكيميائية، الطفرات الخ) تدين بخواصها إلى قدرتها على تنشيط الوظيفة العادية لبعض الجينات الخلوية المسرطنة، وإحداث خلل في هذه الوظيفة.

٣ - لما كان حدوث خلل فى الجينات الخلوية المسرطنة يمكن أن يؤدي إلى ظهور سرطانات متنوعة للغاية - أى حدوث خلل فى نمو الخلية - فإننا مضطرون إلى الاعتقاد - بطريق القياس - بأن الجينات المسرطنة تقوم فى الظروف العادية بدور رئيسى ودائم فى عملية إنقسام الخلية.

وقد تبين فى الواقع أن الجينات المسرطنة ليست سوى وسيلة اتصال بين الخلايا: فبعضها يشفر (= يحول إلى رموز) عوامل النمو للإشارات الكيميائية الخارجية الداخلة فى العملية. وبعضها يحدد إنتاج المستقبلات لهذه الإشارات . وهذه المستقبلات مستقرة فى غشاء الخلية، وبعضها الآخر ينتج مواد تحمل الإشارة عند وصولها للمستقبلات إلى الكروموسومات حتى يبدأ الانقسام الخلوى. وهذه المواد هى عبارة عن إنزيمات أو بروتينات ذات جاذبية كيميائية نحو الحمض (د ن أ) ، ولها قدرة على التنظيم.

.. وهكذا يبدو أنه تم تفسير الإصابة بالسرطان بوجه عام. وإذا نحن ألمانا إلماما دقيقا بالظواهر التى يجرها نشاط الجينات المسرطنة. أمكن لنا أن نتصور ظهور منتجات جديدة تعوق نمو السرطان وربما تفتح الطريق أمام علاج جديد لهذا المرض الخبيث، وبخاصة لأننا بدأنا نكتشف أن نشاط جينات معينة يرمز لها بهذه الحروف (ب ن ف) يقضى على العوائق التى تهددها الجينات المسرطنة.

بيد أننا لم نذكر كل شئ فى هذا الموضوع، فغبراء السرطان البشرى غير مقتنعين بأن نظرية الجينات الخلوية المسرطنة تكفى لتفسير ظهور الأورام الخبيثة فى الإنسان.

وبخاصة نوعية الأنسجة الموجودة فى السرطانات الأولية. ولذلك يجب أن نخفف بعض الشيء من شدة الحماسة فى هذا الأمر، ولكن يبدو لنا أن خطوة كبيرة قد اتخذت نحو تفسير الإصابة بالسرطان.

الجينات المتجانسة ونمو الجنين:

فى وسعنا أن نشير إلى كثير من النتائج الهامة الأخرى التى نجت من التقدم الباهر فى البيولوجيا الجينية للجينات، فمن الضرورى - مثلاً - أن نبحث ذلك الاقتحام العجيب الذى تم منذ ما لا يزيد على ثلاث أو أربع سنوات فى مجال الخصائص الوراثية للجينات، فقد اكتشف، أو بعبارة أصح اكتشف من جديد، ولكن بدقة أكبر بفضل البيولوجيا الجينية، أن غو الجنين من الحشرات إلى البشرات يسير على نمط واحد أى على أساس "وحدات قياسية". ففى المراحل الأولى من هذا النمو - مثلاً - نجد أن جنين الذبابة يتألف من "أقراص مرسوسة"، وأن جنين الإنسان يمتاز فى بعض المناطق مثل المنطقة الجراثومية الوسطى (الميزودرم) بوجود قطاعات تعرف بإسم الفلقات (جمع فلقة) وهى إحدى الأجزاء الطولية التى ينقسم إليها جسم بعض الحيوان) تقوم بدور دقيق جداً فى حياة الجنين.

ولكن كل وحدة من هذه الوحدات القياسية ذات نظام وراثى (جينى) مستقل بحيث تستطيع فى ظروف معينة أن تنمو وتتطور تطوراً مستقلاً نتيجة حدوث بعض الطفرات مثلاً مما يؤدى إلى ظهور أفراد مصابة بأشكال وصور شاذة. وتسمى الجينات التى تتحكم فى وحدة ومستقبل هذه القطاعات "بالجينات المتجانسة"، وفى كل قطاع أو وحدة قياسية عدة جينات متجانسة. ويكون تكوين الجنين طبيعياً بوجه عام لأن هذه الجينات تتصل فيما بينها (اتصال تفاهم ووثاق) بفضل سلسلة معقدة من التفاعلات الكيميائية للتفاعل. ولكن إذا لم يحدث هذا نشأ قصور فى الأداء وخلل فى الوظيفة يفتح الباب أمام تشوه الخلقة أو الأجنة المشوهة. ولأول مرة أقام جسر متين بين تكوين الأجنة - الذى لا يزال حتى الآن علماً وصفاً - وبين علم الوراثة.

ومن الضروري أيضا أن نصف التقدم العجيب في دراسة تميز الأنسجة واختلافها، وبخاصة نتائج تحليل البيولوجيين للتنظيم الجيني في الكائنات الحية الراقية، فيقولون إن إكتشاف التتابعات المنتظمة في الكروموسوم والعاملة على مسافات بعيدة جدا عن الجينات نفسها، واكتشاف البروتينات التي تلتصق بها - كل ذلك يساعد على تفسير الآليات الجوهرية التي تكفل قيام الجينات بعملها في الوقت المناسب خلال نمو أنسجتنا.

علم الأعصاب وأمراض الجهاز العصبي:

على أنني أحب أن اختتم حديثي عن نتائج الفئلسة الوراثية بالإشارة إلى موضوع لا يقل روعة، ألا وهو بيولوجيا الأعصاب. ولا ينازع أحد في وجود أمرين رئيسيين يفسران معظم خصائصنا، برغم كوننا من الكائنات العضوية الحية، ألا وهما الجينات، والخلايا العصبية. ولا شك أن طبيعة الحوار بين الجين - والخلية العصبية من المشكلات الرئيسية في البيولوجيا.

هذا واصطلاح «علم الأعصاب» جديد نسبيا كما قال پول لاجيه أستاذ الفسيولوجيا النفسية بجامعة بير وماري كوري: «قبل هذا الاصطلاح بقليل كان العلماء يفضلون مصطلحات أخرى مثل هستولوجيا (= علم الأنسجة) الأعصاب وفسيولوجيا الأعصاب، وتشريع الأعصاب. وهذا الاصطلاح العالمي الجديد يبرز الحاجة إلى اتباع منهج البحث القائم على الاستعانة بدراسات علمية متعددة. وهذا المنهج يرجع إلى نمو معارفنا المستمدة من دراسة عمل الجهاز العصبي، أ هـ.

ولكن هذا التقدم في النصف الثاني من هذا القرن وبخاصة في السنوات منمن الأخيرة كان رائعا

ومن الخطأ الفادح أن نحاول الإلزام بكل أطراف هذا الموضوع. ولكن قبل أن أتقدم ببعض الإيضاحات الهامة أستطيع أن أسأل: ما هي الأسباب التي دعت إلى الاتجاه نحو علم الأعصاب؟ أستطيع أن أتفق مع پول لاجيه على وجود ثلاثة أسباب :

(١) ضرورة إيجاد طرق جديدة لمعالجة أمراض الجهاز العصبي نظراً لأن هذه الأمراض لا تقل عن بضع مئات ناتجة عن تغييرات وراثية .

(٢) طبيعة المشكلات الاجتماعية التي تواجه حضارتنا ، وبخاصة العودة إلى ظاهرة العنف التي حدثت بالفسيولوجيين العصبيين من أمثال پ . كارلي إلى دراسة الأسس

الفسولوجية للعدوان ، على سبيل المثال .

(٣) سهولة تناول علوم الحياة وبيولوجيا الأعصاب وقرب مأخذها (خاتماً للعلوم الطبيعية) مما يجعل من السهل تبسيط هذه العلوم ، وتقريبها إلى الأذهان ، وجعلها جزءاً مما يجب على كل متعلم الإلمام به في يومنا هذا .

ولن أفيض في الحديث عن العدد الهائل من الأساليب الطبيعية التي أزالَت العقبات المادية في سبيل دراسة المخ البشري ، ومنها رسم الدماغ بالأشعة السينية ، ورسم الشرايين ، واستخدام الكاميرات الموضعية ، وتحجب الإشارة أيضاً إلى التقدم الهائل في الرؤية المجهرية للخلايا العصبية .

وحتى لو اقتصرتنا على التواحي التكنولوجية ، فلا يُنكر أنه يوجد هنا أيضاً علما ن أساسيان من علوم البيولوجيا الجزيئية الحديثة : هما علمُ المناعة واستخدام الأجسام المضادة النقية ، ثم الهندسةُ الوراثيةُ بصفة خاصة . وقد ساعد هذان العلمان على سرعة دراسة الخلايا العصبية . وقد تم الآن استنساخ (= إنتاج نُسخ مكررة طبق الأصل) أهم البروتينات والبيبتيدات (سلسلة الأحماض الأمينية) العصبية .

وقد أتاحت النسخ المستخرجة إجراءَ تحليلات دقيقة وغير عادية للنشاط التخلفي الحيوي الذي تقوم به الخلايا العصبية ، كما أتاحت تحديد التركيب الجزيئي للوسائط ، وبالأحرى المستقبلات والتقنوات الأيونية .

ويفضل تضافر جهود الكيمياء الحيوية ، والهندسة الوراثية والفاورماكولوجيا (= علم العقاقير) ساد الاعتقاد خلال العقد الأخير على الأقل بأن الخلايا العصبية لا تقتصر على نقل المعلومات الطبيعية كالقدرة على العمل ، بل تتمتع ذلك إلى نقل المعلومات الكيميائية . ولا شك أن سرعة النقل الكيميائي بطيئة (إذ لا تتعدى بضعة مليمتترات/في الساعة) بالقيااس إلى سرعة المؤثرات العصبية (عدة أمتار/ في الساعة) ولكنها على جانب كبير من الأهمية لأنها أكثر تنوعاً ، فاليوم نحن نعرف نحو عشرين من البيبتيدات العصبية ، بالإضافة إلى الوسائط العصبية التقليدية (آتش ، نورادرينالين، إلخ) . ولما كانت كل خلية عصبية تستطيع أن تعزز مجموعاتٍ من الناقلات العصبية ، فإننا نعتقد أن هذا يمثل واحداً من التفسيرات العديدة لتنوع المعلومات الصاعدة إلى المخ والنازلة منه إلى أعضاء الجسم ، بالإضافة إلى التنوع التشريحي العصبى المعروف .

ويعنون أن نذهب إلى حد القول بأن المخ يفرز الأفكار كما تفرز الكبد الصفراء ، يجب أن نتعرف بأن الاكتشافات الخاصة بالكيمياء الحيوية الدقيقة للخلايا العصبية تمتد إلى العلاج بالعقاقير الطبية (أى باستخدام العقار لارجكتل ، و ١ - دوبا ، وغالبوم إلخ) . ومع ذلك فلا يزال الوقت مبكراً جداً بحيث لا نستطيع أن نقول : هل الحماسة التى يبدئها البعض فى هذا الصدد مبالغ فيها أم لا . ويرى الفسيولوجيون النفسيون أن الشهرة التى اكتسبتها مفاهيم البيولوجيا الجزئية للخلية العصبية سوف تكون شبيهة بالشهرة التى أحرزتها فسيولوجيا الإلكترونات الدقيقة .

وعلى أية حال فإن مجالاً جديداً قد انفتح الآن ، ألا وهو مجال البيولوجيا العصبية الجزئية ، التى أنتجت بالفعل كثيراً من الثمرات .

ولكن يجب ألا يعزب عن البال أن علم الأعصاب يعتمد على فروع علمية متعددة ، فبدون اللجوء إلى تشريح الأعصاب ، وفسيولوجيا الأعصاب وهستولوجيا الأعضاء (دراسة أنسجة الأعصاب) ودراسة السلوكيات والأمراض العصبية ، لن يكون هناك أمل فى فهم الملكات العقلية والذاكرة .

ولكن مما لا شك فيه أيضاً أن علم وراثية السلوك قد بلغ ذروة التطور أيضاً ، ولكننا بالطبع لا نستطيع أن نفسر سوى الأنماط السلوكية البسيطة كصوت الجُذْ جُذْ (صرار الليل) ، وتكاثر الإيليغيا (نوع من الإسفنج) والتعلم لمدة قصيرة عند الدروسوفيللا (ذبابه الفاكهة) وقدرتها على التذكر إلخ . بيد أننا نشعر أن آفاقاً جديدة تتفتح أمام علم الوراثة العصبى الحديث، ولكنها ستكون مزعجة من الناحية الأخلاقية ، كما هى مليئة بالأمل بالنسبة لطب المستقبل .

الأبعاد الأخلاقية للمشكلة

لقد تركتْ فى الظلال جوانب كثيرة من البيولوجيا التى تبرز الآن الى حيز الوجود ، والبيولوجيا الموجودة بالفعل . وبيان ذلك أننى لم أتحدث عن التطبيقات البيوتكنولوجية الواسعة النطاق . وكان يجب أن أتحدث عن النموذج الفارماكولوجى - الطبى الذى تسمح لنا أساليب الهندسة الوراثية بتصوره ، وذلك باصطناع عدد من الجزيئات القادرة على علاج الأمراض . ولم أذكر قطاع الوراثة الميكروية الواسع ، كما لم أذكر الشورة الجزئية التى تمارسها الآن البيولوجيا الخُصْرِيَّة (النباتية) والتى تُركت منذ زمن طويل على هامش الاقتحامات الحديثة الكبرى . مثال ذلك أننا بدأنا نعرف كيف نقرم بنقل

الجينات فى النباتات ، وأن نفهم الاتصالات الكيميائية بينها وبين البكتريا المتكافلة .
إن الحطة الطبيعية للجينات الخضرية هى الآن فى متناول أيدينا بفضل الهندسة الوراثية .
ومن المحتمل (والاحتمال هنا كبير) أن يشهد الألف القادم تطورات هائلة فى الوراثة
الخضرية ذات نتائج طيبة أو سيئة ولكنها على كل حال هامة بالنسبة للزراعة . وكل ما
نحتاجه هو التفكير فى أساليب تقنية جديدة للتكاثر الدقيق .

وكل علم جدير بالاحترام - والبيولوجيا هنا ليست سوى مثل واحد من أمثلة أخرى
عديدة - يتطور بسرعة يحافظ من ذاته لأسباب يسهل تصورها ، ولكن البيولوجيا تمسنا
- على نحو مّا - مّا عميقا . وقد يكتب "عما نويل كانط" ، يقول : "اننى أرى فى
البيولوجيا ميلا شديدا نحو الأخلاق . إنها - على الأقل - هى التى تعدنا للأخلاق " .
ترى : هل فى وسعنا أن نستمر فى تأييد هذا الرأى ونحافظ على هذه النظرة إلى علوم
الحياة فى الوقت الذى نرى فيه انحرافات واضحة فى الماضى والحاضر والمستقبل ، ونرى
فيه مفاهيم وأساليب تقنية نبتت من هذا العلم : مثل تحسين النسل ، واتحاطات
الكائنات الحية ، وتوحيد عالم الأحياء بالطرق البيوتكنولوجية ؟

"النسخ" الجينى للإنسان

قبل أن نبحث فى مشكلة تحسين النسل يجب علينا أولاً أن نبحث مؤقتا فى طرق
جديدة تتيج لنا أن نقوم بتحليل دقيق جدا للجينات البشرية مما يؤدى إلى تنبؤات دقيقة
عن الصفات الجوهرية لكل فرد .

لقد أتاح التقدم المدهش فى علم الوراثة اليوم أن نحصل - كما رأينا - على نسخ
من الجينات . هذه النسخ قد تكون عبارة عن "نظايا" هامة من الجينات يتم الحصول
عليها بطرق التخليق الكيميائى . يتم بعد ذلك إنتاج هذه النسخ المخلقة بواسطة آلات
يمكن اليوم إعادة عملياتها وتوحيدها . وقد يتم الحصول على هذه النسخ الجينية بواسطة
عمليات الهندسة الوراثية . وكيفما كان الأمر ، فيفضل هذه النسخ الكيميائية من
الجينات التى يحددها البيولوجيون يمكننا - باستخدام عملية جزيئية "تشكيلية" خاصة
تسمى "التهجين" - أن نختر درجة وطيفية (= القدرة على أداء الوظيفة) الجين الذى
حصلنا على نسخة منه . وبيان ذلك أن تهجين هذا الجين مع نسخة من جين الهيموجلوبين

(١) مجموعة الجينات والكروموسومات فى الخلية .

فى كروموسومات الفرد يزودنا بمعلومات دقيقة عن وجود أو انعدام أية طفرات فى هذا الجين . وكل تغيير فى هذا الجين - مهما كان يسيراً - سوف تدل عليه تغييرات فى طبيعة الهجائن المولدة يسهل قياسها . ولا يحتاج التكنيك المستخدم فى هذه العملية الى أجهزة ومعدات معقدة ، وإنما يتوقف فقط على توافر النسخ الجينية . ولن ير وقت طويل قبل أن نتمكن من ممارسة هذا التكنيك فى الصيدليات أو معامل الأطباء متى توحدت طرق التهجين .

وفى ١٩٧٤ كان الطبيبان الأمريكيان "كان" و "دويزى" أول من طبق تكنيك التهجين على الأمراض البشرية ، وذلك بالتأمل فى التغييرات الجينية التى طرأت على الهيموجلوبين .

ومنذ ذلك الحين اتمتع نطاق استخدام النسخ الجينية فى دراسة الجينوم^(١) البشرى . وقد سبق أن وصفنا التطبيقات التى بدأت تظهر نتائجها بالنسبة لاكتشاف العيوب أو التغييرات الوراثية . ومنذ بداية السبعينيات حتى الآن ازداد عدد التشخيصات الطبية قبل الولادة من نحو ٢٠ تشخيصاً إلى عدة آلاف اليوم . ومن الممكن اكتشاف ما يقرب من ١٢ مرضاً خطيراً إما فى المراحل الأولى من الحمل ، وإما فى النساء اللاتى يخاطرن "بحمل" المرض لسبب طفرة فى جين هام من جينات كروموسوماتهن السينية .

إن الاتجاه نحو الاختيار المنظم يزداد يوماً بعد يوم . وهذا لا يرجع فقط إلى الرغبة فى نصح الزوجين بشأن صواب النسل عندما ينتمى أحد الزوجين إلى أسرة "تتذر بالخطر" (يُشك فى وجود المرض فى سلالتها) ، وإنما يرجع أيضاً - وهذا من باب أولى بالتأكيد - إلى الرغبة فى تمكين الطب من التنبؤ بالمستقبل ! والهدف من ذلك أن يتاح للطبيب قدر كافٍ من المعلومات الجينية (الوراثية) عن الجنين حتى يتسنى له أن يتأهب لعلاج من منذ ساعة ولادته أو - على الأقل - المبادرة إلى ملاحظته طبياً بصورة متكررة .

تحديد التتابع فى الجينوم البشرى - اليموجينيا

من الواضح الجلى أن ثمة اتجاهات مطرداً نحو إجراء تشخيصى "طليعى" للجنينات ، بغرض السير قدماً نحو الحصول على معلومات كاملة عن الجينوم البشرى . على أن السؤال هو : الى أى حد يتجاوز أهدافه هذا التجاؤ الذى تدعو إليه ضرورة وقاية الصحة

العامة ؟ ألا يكون ثمة إغراء - متى أمكن إعداد قائمة بالصيغ "الجينية" للأفراد - بتعميم استعمالها ؟ لا شك أنه حتى أحترمت قواعد السرية فإن الفوائد (= تنزويد الأسرة بالمعلومات ، واتخاذ التدابير للعلاج المبكر) ترجع الأخطار . ولكن إذا انتهكت حرمة السرية ، وإذا قُتِحتْ هذه الملفات الجينية أمام شركات التأمين أو الرؤساء أو حتى أعضاء الأسرة ، ففي وسعك أن تتصور ماذا تكون العواقب !

وأخطر من ذلك ما يسمى "بالبيوجينيا" العلمية (= علم تحسين النسل) فمن المحقق أنه يجب الاعتراف بأن شكلاً معيناً من البيوجينيا يحدث متى ظهر خطر يهدد حياة طفل لم يُولد بعد ، ومتى طُلِبَتِ المشورة الوراثية . بيد أن كل امرئ يستجيب للمعلومات التي يقدمها التشخيص قبل الولادة طبقاً لمشاعره الشخصية ، وطبقاً لأخلاقه ومعتقداته . ولكن إذا سلّمنا بتنظيم الجينات البشرية وتحليلها المقارن على مستوى الفرد ، وجب أن نحرص ألا يحدث تحول تدريجي من التحكم في الصفات الوراثية المسببة لمرض أو موت ، إلى التحكم في الصفات الوراثية تحكماً لا يخضع لمعيار معين كميّار الأخلاق السائدة مثلاً . ولكن على الرغم من تعدد أشكال الجينات سواء في الإنسان أو في غيره من الأنواع ، وعلى الرغم من علم وجود جين قياسي ، فإنه يجب الاعتراف بأن ثمة خطراً قريباً بين الجين الطافر (الذي تعرض لطفرة) والشاذ (الذي يؤدي وظيفته على نحو شاذ) وبين الجين الطافر ولكنه غير شاذ . فإذا وقع التحول التدريجي الذي سلف ذكره ، حدث توسع كبير في التشخيص قبل الولادة بقصد توحيد التراث الجيني للأفراد . والحكمة بل التعنت والعناد في بعض الأحوال أمر ضروري إذا أردنا أن نتجنب ممارسة البيوجينيا الجزئية المنهجية . ومع أنني مقتنع بأن الحزم واحترام قواعد الأخلاق الطبية لا يتنافيان إطلاقاً مع الرغبة في الوصول إلى ذروة المعرفة فإنني أعتقد أن الالتزام بهذه الأخلاق لا يحدث بصفة تلقائية ، مهما خلصت النية . ويمكن القول بوجه عام بأنه متى اكتسبنا المزيد من معرفة بعض القواعد الخاصة بالتطور في الجينوم البشري أو بعض القوانين الخاصة بشيوع الشذوذ الوراثي في إحدى الجماعات ، إزاء خطر التصنيفات أي تقسيم الأفراد إلى طبقات أو فئات ، ومرة أخرى أقول إن الأمر يتطلب قدراً كبيراً من الحكمة إذا أردنا الالتزام بالحقيقة العلمية ، وتجنب خطر اللجوء إلى أيديولوجية أخرى .

الاستخدام الصناعي للمخلوقات الحية - البيولوجيا والدول التجارية
ولكن اذا كانت معاملة تفسير مظاهر الحياة والسلوك بالصيغ الجينية تمثل خطراً من
حيث إنها تحط من قدر الكائنات الحية ، فإن ثمة خطراً يتمثل في مجال آخر يدعو إلى
الاهتمام ، ألا وهو الإنتاج والاستخدام الصناعي للخلايا الحيوانية والنباتية أو جيناتها .
ويهتم رجال القانون اهتماما خاصا بتسجيل الكائنات الحية الدقيقة والنباتات ومنح
مخترعها الحق المطلق في استخدامها وبيعها . وقد وافقت المحكمة الأمريكية في ١٩٨٣
على جواز تسجيل الاختراع الذي توصل إليه "شاشراهرتى" وهو عزل البكتريا القادرة
على تكسير بعض الملوثات الكيميائية . وحتى ذلك العام كانت الجسادات وحدها هي
التي يجوز تسجيلها ، لأنه كان من المحظور التنازل عن الكائنات الحية أو بيعها .
ويلاحظ اليوم رجال القانون أنه منذ نهاية الحرب العالمية الأخيرة ارتفع بالتدريج
الخطر المفروض على منح براءة (شهادة) اختراع الكائنات الحية ، وبخاصة السلالات
الميكروبية ، ولجوز النباتات إلخ . ويوجه عام حدث - كما يقول البعض - نوع من
التنازل عن القانون استجابة " لضغط بعض الشركات المشتغلة بالصناعات الحيوية
وصحيح أن الحججة التي يسوقها رجال صناعة التخمير وإنتاج البذور هي أن هذه ليست
سوى سلالات أو بذور حوكمها الانسان باستخدام طرق جديدة ، ولكن على الرغم من أن
بعض الهيئات مثل "وكالة حماية البيئة" لا تزال تعارض الانحياز في النباتات المعدلة
بالبهندسة الوراثية والحيوانات المولدة بنقل الجينات ، فأنها تفعل ذلك تحت ضغط
المعارضين لهذا النوع من الهندسة الوراثية أو لأسباب تتعلق بالمحافظة على البيئة أكثر
 مما تفعله بسبب الانحياز في هذه الأشياء البيولوجية المعدلة ١ ويؤيد هذا الانحياز أن
الولايات المتحدة - في الوقت الذي اكتب فيه هذه السطور - قد منحت باحثين أمريكيين
حق تسجيل سلالة معينة من الفئران انتجاها ، وظهرت فيها تلقائيا أورام في الغدد
لثديية .

وهكذا يتضح أن الانحياز يتزايد نحو اعتبار العالم البيولوجي سلعة تجارية لاحقا
موروثا ، ووفقا محبوبا لا يمكن التنازل عنه ، ولا التصرف فيه . والدليل على ذلك من
جهتين : فمن جهة لا يمكن التغاضي عن حقيقة أن علم الوراثة الجديد على وشك إدخال
تغييرات على جانب كبير من الأهمية من الناحية الاقتصادية والبيولوجية والبيئية (وذلك
٢٠

خلافاً للقديم المبني على تكتيك التهجين والانتخاب) . ومن جهة أخرى فإن ثمة خطراً يتمثل في توحيد المنتجات الزراعية والبيوتاتية الاستهلاكية نتيجة "التكاثر المتطابق" المعجيب المترتب على تكتيك إنتاج نسخ متكررة طبق الأصل ، وهذا من شأنه أن يقلل من التراث الجيني الطبيعي والإخلال بالتوازن التجاري مع البلاد النامية التي يركز اقتصادها على استغلال مواردها الطبيعية المحلية ، والاحتفاظ بخصائصها النوعية المختلفة .

وإذا قمنا مع هذا القول خطوة أخرى إلى الأمام سهّل علينا أن ندرك وجه الشبه بين التجارة في المنتجات المذكورة والتجارة في الأعضاء البشرية، بل إن بعضهم يتوقع بيع وشراء البويضات المخصبة والأجنة الحية !!
البيولوجيا واحترام "الغير"

يوجد لحسن الحظ مجال لا تباح خطة تتماشى مع اتهامات المجتمع المعاصر : وهي خطة وسط بين المتفائلين الذين يحملون بقدره العلم على كل شيء بمعنى أنه قادر على إعادة صياغة أنواع الكائنات حتى النوع البشري، توصلاً إلى تحقيق نوع من الفردوس البيولوجي ، وبين المتشائمين الذين يرون في العلم خطراً يهدد البشرية والكائنات الحية يجب القضاء عليه بأي ثمن . وهذه الخطة الوسط تركز على مقولة التقدم العلمي ، وتجهّد إجراء البحوث بلا قيد أو شرط ، ولكن يجب أن تكون بحوثاً مسؤولة تنفيهاً بالطبع الوصول إلى المعرفة (وبخاصة معرفة الإنسان) ولكنها أيضاً المعرفة التي لا تنفصل عن احترام الغير (وكذلك احترام الذات) .

وكثيراً ما يقال إن العلم يتقدم أسرع من الإنسان . وهذه فكرة شائعة تزيد نوعاً من الأخلاق يزداد عدد أتباعها وتلقى تأييداً متزايداً من الزعماء السياسيين الذين أخذوا يقلبون النظر في الآثار المباشرة للبيولوجيا . وإذا كانت هذه الأخلاق عاجزة عن مسايرة المعرفة ، فذلك ليس بالشيء الجديد لأن هذه القضية من القضايا الجوهرية التي شغلت بال الفلاسفة ؛ بيد أني لا أريد التماهى في تحليل مدى ونتائج هذه الظاهرة ، وأعرد الآن إلى البيولوجيا فأقول :

إننا سنحتاج دائماً إلى هذا العلم ، وإلى الطرق التي يقوم عليها . وسنلجأ باطراد

إليه دون شك ، إذا أردنا الإجابة عن الأسئلة التي تتحدى الإنسان والتي راودت فؤاده منذ أن نشأ على هذه الأرض : مِمَّ خَلَقْنَا ، ومن أين جئنا ؟ ما هي حدودنا وإلى أى مدى يمكننا أن نغد حبال آمالنا ؟ واضح أن هذه الأسئلة تتجاوز أبعاد البيولوجيا ، وتسمو عليها ، ولكن يجب على البيولوجيا أن تصكب مزيداً من النور ، حتى تتبدد غياهب الظلمات التي تحيط بهذه الأمور .

فرانسوا جروس

(باريس)

BIBLIOGRAPHY

- MENDEL G., *Versuchen über Pflanzen-Hybriden*, paper presented to the scientific society of Brünn, *Verh. Naturforsch.-Ver.*, Brünn. vol. 4, 3 (1866).
- MORGAN, T.H., "Sex limited inheritance in *Drosophila*," *Science*, 32, 120 (1910).
- JOHANNSEN, W., *American Naturalist*, 45, 129 (1911).
- SCHRÖDINGER, E., *What is Life?*, Cambridge University Press, England (1945).
- WATSON, J.D. & CRICK, F.H., "A Structure of DNA," *Cold Spring Harbor Symp. Quant. Biol.*, 118, 123 (1953).
- COHEN, S., CHANG, A., BOYER, F. & HELLING, R., "Construction of Biologically functional Bacterial Plasmids *in vitro*," *Proceedings, Nat. Acad. Sci. U.S.A.*, 70, 3240 (1973).
- BERG, P., BALTIMORE, D., BRENNER, S., ROBLIN, R.O. III & SINGER M.F., "Asilomar Conference on Recombinant DNA Molecules," *Science*, 188, 991 (1975).
- BERG, P., BALTIMORE, D. & BOYER H., COHEN, S., DAVIS, R., HOGNESS, D., NATHANS, D., ROBLIN, R., WATSON, J. D., WEISSMANN, S. and ZINDER, N., "Potential Biohazards of Recombinant DNA Molecules," *Science*, 185, 303 (1974).
- DAUSSET, J., "Le diagnostic de susceptibilité," in *Génétique, procréation et droit*, Arles, Actes Sud-INSERM, ed. H. Nyssen, p. 413 (1985).
- BRIARD-GUILLEMOT, M.L., BONAÏT-PELLIE, C., FEINGOLD, J. & FREZAL, J., "Étude génétique du rétinoblastome," *Humangenetik*, 24, 271-284 (1974).
- CHANG, J.C. & KAN, Y.W., "Medical Intelligence - A Sensitive New Prenatal Test for Sickle-cell Anemia," *New England Journal of Medicine*, 307, 30 (1982).
- PHILIPSON, L. & TOOZE, J., "The Human Genome Project," *Biofutur*, 58, 94 (1987).
- OLD, J.M., WARD, R.H.T., KARAGÖZLÜ, F., PETROU, L., MODELL, B., WEATHERALL, D.J., "First Trimester Fetal Diagnosis for Haemoglobinopathies: Three cases," *The Lancet*, 1413 (1982).

- ROUS, P., "A Transmissible Avian Neoplasm: Sarcoma of the Common Fowl," *Journal Experimental Medicine*, 12, 696 (1910).
- TOOZE, J., *The Molecular Biology of Tumour Viruses*, Cold Spring Harb. Lab., 2nd ed. (1980).
- SHAN, S.H., SLIGHTOM, J. & SMITHIES, O., "A History of the Human Fetal Globin Gene Duplication," *Cell*, 26, 191 (1981).
- BISHOP, J.M., "Cellular Oncogens and Retroviruses," *Ann. Rev. Biochem.*, 52, 301 (1983).
- AMES, B.N., MCCANN, J., YAMASAKI, E., "Methods for Detecting Carcinogens and Mutagens with the Salmonella/mammalian Microsome Mutagenicity Test," *Mutat. Res.*, 31, 347 (1975).
- BADER, J.P., "The Role of DNA in Synthesis of Rous Sarcoma Virus," *Virology*, 22, 462 (1964).
- KNUDSON, A.G., "Mutation and Human Cancer," *Advanced Cancer Research*, 17, 317 (1973).
- MORATA, G., LAWRENCE, P.A., "Homoetic Genes, Compartments and Cell Determination in *Drosophila*," *Nature*, 265, 211 (1977).
- KANDEL, E.R., *Behavioral Biology of Aplysia*, San Francisco, W.H. Freeman pub. (1979).
- MCGINNIS, W., LEVINE, W., HAFEN, M., KUROIWA, E. & GEHRING, W., "A Conserved DNA Sequence in Homeotic Genes of the *Drosophila Antennapedia* and *Bithorax* Complexes," *Nature*, 308, 428 (1984).
- GARCIA-BELLIDO, A., LAWRENCE, P.A., MORATA, G., "Compartment in Animal Development: Flies and maybe other animals too, seem to be composed of a number of compartments, homologous units within which key genes execute decisions committing several clones of cells to a line of development," *Scientific American*, 241, 90 (1979).
- KAN, Y.W., HOLLAND, J.P. & DOZY, A.M., CHARACHE, S. & KAZAZIAN, H. H., "Deletion of the β -Globin Structure Gene in Hereditary Persistence of Foetal-Haemoglobin," *Nature*, 258, 162 (1975).
- KAN, Y.W. & DOZY, A., "Polymorphism of DNA Sequence adjacent to Human β -Globin Structural Gene: Relationship to Sickle Mutation," *Proceedings. Nat. Acad. Sci., U.S.A.*, 75, 5631 (1978).
- GROS, F. & BUCKINGHAM, M.E., "Polymorphism of Contractile Proteins," *Biopolymers*, 26, S177 (1987).

GENERAL WORKS TO CONSULT

- ANTERI, E. & FISHLOOK, D., *Le Gène de la vie*, Paris, Ed. Hologramme (1985).
- CHANGEUX, J.P., *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard (1983).
- GROS, F., *Les Secrets du gène*, Paris, Editions O. Jacob (1986).
- GROS, F., JACOB, F. & ROYER, P., "Sciences de la vie et société," *La Documentation Française* (1979).
- JACOB, F., *La Logique du vivant*, Paris, Fayard (1978).
- KOURILSKY, P., *Les Artisans de l'hérédité*, Paris, Editions O. Jacob (1987).
- MONOD, J., *Le Hasard et la nécessité*, Paris, Editions du Seuil (1970).
- RUFFIÉ, F., *De la biologie à la culture*, Paris, Flammarion (1976).
- Génétique, procréation et droit*, Arles, Actes Sud-INSERM, Ed. H. Nysse (1985).
- Ethique médicale et droits de l'homme*, Arles, Actes Sud-INSERM, Ed. H. Nysse (1988).

ليس هناك ما تحت الشعور *

تخلق الجنين والذاكرة

العالم هو الرب متضاعف في الطبيعة . وحدة الوجود حق ، لأن وراء الرب - الطبيعة ، لا يبقى غير قسم من الرب غير مكتسب للطبيعة وغير ملحوظ . ويتوقف تطور وتخلق الأجنة الفريزي الاجتماعي توفقا جليا في أحوال كثيرة بالفكر النظري الخالص المفرط في البساطة . وسيجب على الإنسان أن يتعلم ليفهم أن هذا الفكر وهو غير مصوب بالفريزة يشبه في خطره الفريزة وهي غير مصوبة بالفكر . كلمات الرفض أو مذاهب الرفض المتكاملة : العدمية ، والغير بكل معنى الكلمة ، والأشياء ، والألا متناهي ، والذي لا يعرف ، وما تحت الشعور ، لها جميعا نغمة شاعرية توافقية بعينها . لكن لابد أن تحلر الخلد اللغوي المصطنع للتوصل إلى فكرة ما .

هل غائية ما تحت الشعور أمر يمكن تصوره ؟ أليست دائرة مربعة ؟ الغائية العضوية حقيقة ، لكن ما تحت الشعور لكائن جنيني حي ليس حقيقة . والواقع ، أن الجنين حتى لو أنه ينظم بإشارات داخلية مستمرة بين أعضائه ، إلا أنه لا يتصل بنا نحن الذين نراقب . إنه لا يرانا ، ولا يحدثنا - ليسب وجيه . لكن ، لا الصانع المشغول كل الانشغال ، ولا الرسام ، أو عالم الرياضيات المتهلك في عمله كل الانهماك ، يتصل

* نقل هذا المثال من عمل غير مطبوع ظهر بعد وفاة مؤلفه بعثران : "Au Dieu inconnu , Source de toute vie" (بعثران : (إلى الإله المجهول ، مصدر الحياة كلها) .

بالأطفال الذين يراقبونهم أو حتى بزوجه وأطفاله .

فالسنان مستغرق في عمله الجارى . إنه ليس مستغرقا ، لكنه يطابق هوية نفسه بقوة مع شكل عمله نفسه الأخذ في التحول على يديه وأمام عينيه .
وليس العمل الجارى سوى "سطح أساسى" لا سلسلة من النقاط لأجزاء منعزلة تعمل معا باطراد . وليست اليد والعين أساسيين لجوهر الشعور ، بل هي "الذاتية" ، وعمل كل "سطح أساسى" ، "نفسه".

وليس للكائن أحدى الخلية يدان ولا عينان . وهو مع ذلك ، يكون أقداما زائفة ، وفما ، ومعدة ، ويتميز . وتتصرف البيضة ، والجنين في مرحلته الأولى مثل الكائن أحدى الخلية . إنه يشوه ذاته بالنسبة لشكله الإجمالى : نظرة عامة مطلقة (أى ، نظرة عامة من غير نظرة عامة خارجية ، قد تكون عمودية على السطح أو الحجم) ، هذه النظرة العامة "المتناقضة" (متناقضة بالنسبة لنا) ، هي الحقيقة نفسها بأن الكائن أحدى الخلية أو الجنين الصغير ليس نقطة أو سلسلة من النقاط ، لكنه شكل غير محصور في مكان ما "يرى" (مع علامتى التنصيص) ، ولا يرى (بدون علامتى التنصيص) .

وتتأذى هذه الطبيعة المتناقضة لهذا "الشكل المنظور" من عادتنا الراشدة لاستخدام عيوننا كاملة التكوين للنظر إلى أشياء خارج أنفسنا ، ونحن ننظر إلى أشياء موضوعة على موائدنا ، ونحن لنضع أكوابنا . ونحن لا نستطيع أن نرى هذه الأشياء إلا لأن صورتها تنقل من الشبكية إلى الفص القذالى حيث تكون صورها مختلفة بالتأكيد عن الأشياء الموضوعة على المائدة . وأى شكل بالنسبة لنا نحن البالغين ليس إلا "صورة شكل" . لكن هذا تعقيد ثانوى يشتق من حقيقة أنه في تركيبنا العضوى منطقة خاصة ، المخ ، أو تعبير أدق القشرة المخية ، حيث النظرة العضوية العامة الأساسية ، لا تتطابق مع شكلها الذاتى ، لكنها تتطابق مع أشكال خارجية يسقطها جهاز حسى على هذه القشرة . والطبيعة "الذاتية" للصورة القشرية المخية ، أى طبيعتها "الذاتية" مستعارة من الطبيعة الذاتية للكائن الحى .

وتكون الصورة ذاتية ، وشعورية ، لأن العضير المقدم للصورة ذاتى ، وشاعر بالفعل قبل كل شيء . وإذا أغمضت بعينى ، فإن عضوى الشبكية (واسقاطه على الفص

القذافي) يكون ذاتيا ، وشاعرا برويته المظلمة ، وليس بعلم - رؤيته . ويكون الكائن أحادى الخلية ، أو الجنين فى مرحلته الأولية رؤية مظلمة تماما ، وليس عدم - رؤية . ومعبارة أخرى ، إنه شعور أولى بشكله الذاتى ، وليس شعورا ثانويا بهذا الشكل السابق الذى عدلته إسهامات لم توجد بعد .

ويحتاج عالم الرياضيات إلى سبورة أو إلى قوخ من الورق . لكن الرياضيات ليست نتاجا - ثانويا للسبورة أو لفرخ الورق . وبالمثل ، فإن شعورنا الراشد ، المدرك ، المؤثر ، يحتاج إلى قشرة مخية ، لكن الشعور ليس نتاجا - ثانويا للمخ ، بل على العكس ، إنه شعور أولى متأصل فى كل شكل عضوى ، هو وحده الذى يمكن المخ من أن "يكون شاعرا" بالأشكال الخارجية الساقطة عليه .

وأحدى السمات المميزة هى أن "الشكل ، المنظور" فى المجال البصرى يقضى سر حالته الأساسية الثابتة كشكل عضوى أولى (رغم الإسقاط الحسى) وهو فى ذلك ليس له حواف . وأنا لا أرى حواف مجالى البصرى ، ولا يزيد عن ذلك ، حين يتحبنى هذا المجال بأشكال أشياء خارجية ، أو حين يكون خاليا ومظلما . ولو أن جراحا بعيد وصل شبكيتى المنفصلة بتجليط الحافة المعتلة ، فإنتى لا أرى الحافة التى أعيد توصيلها . بل ألاحظ ببساطة أن بعض الأشكال الخارجية قد اختفت ، وأصبحت عدم - رؤية . وبالتأكيد ، فإن الجنين الذى يؤثر فيه عالم الأحياء ، لا يكون شاعرا بهذا التأثير . وإذا كان يكون حيلًا ظهريا على قطاع بطنى لجنين آخر ينقل إليه ، فإنه يعمل على تكوين هذا الحيل تكوينًا حسنا . لكنه يكون مثل Arago ، كما تقول النادرة ، مستمرا فى كتابة معادلات على جدار أسود لعربة ، مثلما يكتبها على سبورة ، ويوليها انتباهها وعناية بالغة ليصوغها صياغة صائبة . ومن ثم ، فإن كل شعور ، هو شعور تطبيقي ، محدود دون أن يرى حدوده ، لكنه شعور بحق . أما ، ما تحت الشعور ، إذا كان يمكن أن يوجد ما تحت الشعور ، فقد يكون عدم - شعور ، لكنه ليس نوعا من الشعور المظلم (أو الضارب إلى الحمرة) .

ثنائية الشعور

المنطقة الجنينية ، غير المستحثة بعد لتمييز ذاتها طبقا لأهليتها ، ليست إلا شعورا مظلمًا . وما أن يبدأ الاستدعاء المستحث ، فإنه ينهك فى عمله ، ويصعب على ما

يحيط به أن يحوله عنه إلى النقطة التي إذا وضع فيها يمكن غير مناخه الطبيعي بعملية استتراج ، فإنه يواصل عمله الذي كان قد بدأه بلا إزعاج . ويبدو غير شاعر أو "ذاهل" في عمل شاق عبثي على نحو أدق ، لأنه يكون شاعرا بقوة بهذا العمل . و "ينتهي" هذا العمل يمثل هذه الحماسة لدرجة يظهر معها كأنه إنسان آلى ، آلة حاسبة هائلة ، تشبه آلة حاسبة الكترونية . ويحدث بالارتجال دوائر عصبية مساعدة في مخه تشبه الدوائر الكهربائية . ومع ذلك ، فإنه حرك نفسه تجاه الإجابة الصحيحة ، حيث تعمل ماكينة الجمع ببساطة .

عضو أولى ، يميز ذاته ، يبدو أنه يعمل كيميائيا ، لكنه يميل تجاه الاستجابة الصائبة ، والتمايز الصائب . ويبدو "ذاهلا" لأنه لا يستطيع أن يكون ذاهلا . ويبدو غير شاعر ، لأنه شاعر بما يفعل ، وليس بأشئ آخر .

ومن ثم ، فإن الشعور ، كل الشعور - بيولوجيا ، جنينيا أو قشريها مخيا بيولوجيا - يمكن أن يعمل في عنصرين : لوحة "سوداء" مثل "سطح أساسي" أو مساحة "كافية" أمام بحث مستدعي - و "موضوع" مثار أو قابل للإثارة ، موضوع مصور ، أو موضوع مشكلة ، يصل من منطقة متعامدة على هذه السبورة . وحينما تتوقف الشبكية أو المنطقة القذالية التي قدما عن أن تكون اللوحة ، ويتوقف السطح المطلق عن أن يصبح رائيا للأشكال الخارجية ، تقوم الصور "المادية" وحدها بدور عرضي . إنها تستدعي موضوعات ، ولا تحصل كأشارات - منه . إنها مسألة خبرة تلك التي نجعلنا ننظر وحسب لنرى ، ولتصبح شاغرين بالعوائق ، وبالأخطار ، وبالمساعدين ، وبالتفاصيل المثيرة ، وبالتفاصيل التي يجب أن تصحح - ونجعلنا نستدعي فقط ما قد رأينا .

وهذا هو السبب في أننا نستطيع أن نفكر بصريا وأعيننا مغمضة . حديث استدعي أعمالا ، ويتحول إلى رسومات بيانية على سبورتنا . بداعة جنينية قايض ذاتها - بخلاف مثال الشبكية - لا تستقبل شكلا شبه منظور . إنها تستدعي موضوعا وحسب و تحت تأثير بحث عادي ، يمر بتمييز ذاته على سبورته بتكوينات تراقب ذاتها دون ما يوجب أن تكون "منظورة" مادامت منظورة على اللوحة أو على السطح الأساسي .

ومثال البداعة العينية مثال إستثنائي ، ومضلل على السواء ، لأن كلمة "برى" نجعلنا بنحو لا يغطي تفكر في صورة لشكل متخيل ، بينما كلمة "رؤية" بوجه عام

متأصلة في شكل العضو الآخذ في التكوين نفسه . فليس هناك عين ، ولا شبكية ، يمكنها أن تعين أو تراقب العين والشبكية الآخذة في التكوين . ويقول الظاهراتية ، أى "المصورين" للواقع كما هو ، إن كل شعور ، هو "شعور به ..." . والواقع أن الشعور "بلاشئ" قد يكون عدم - شعور ، عدم - رؤية ، وليس شعورا مطلقا .
ولكن لابد أن نكون حريصين على تفادى خطأ من خطيرين .

إن ما يتبع حرف "ب" في عبارة "شعور به ..." ليس بالضرورة ، ولا بالاعتقاد صورة ذات طبيعة مرئية . إنها شكل آخذ في التكوين . والصورة المرئية هي شكل مستقل لشكل ما . لكن ليس كل شكل صورة . ومن الصعب على الإنسان ، وهو حيوان بصرى ، أن يتخيل شكلا ليس بصورة . وتشجع اللغة نفسها هذا الخطأ . كيف نستطيع أن نتخيل شيئا ما ليس بصورة ؟ ومع ذلك ، لابد أن يقال إن الصعوبة لا تأتي فقط من عاداتنا لكوننا "ناظرين" رأسخى الجذور . ونحن نشبه شخصا ما ، لم يرق قط غير صور فوتوغرافية للأطفال ، وقد يعرف طفلا حقيقيا من لحم ودم على أنه "صورة" فوتوغرافية لطفل ، بدون صورة فوتوغرافية ولكن - ما يشير الدهشة - أن يحدث هذا في وجود طفل حقيقى ؛ لكن هذا الشخص قد يجد هذا أمرا غامضا ومتناقضا . أو مرة ثانية ، نحن أشبه بالسجناء الذين أغلقت عليهم الأبواب ، مادامت طفولتنا ، نحن الذين لم نر العالم ذات يوم إلا من خلال التلفزيون ، فإنهم حين يغادرون السجن ، قد يكونون عاجزين عن أن يتخيلوا الكيفية التى يرون بها عالما شديد الشبه بالعالم المألوف لهم من خلال التلفزيون ، ولكن بدون جهاز عرض ، وبدون أى شاشة . أضف إلى ذلك ، أن عبارة "شعور به ..." لا يمكن أن تعنى فى أى حالة وبسهولة "شعور شخصى ما به ..." أو تعنى شعورا يخص فردا اسمه "س" ربما يكون أمام الصورة أو شاعرا بشكلها ، بل قد يكون موضوع ذاتية الصورة أو الشكل . والذاتية لشكل عضوى (شكل عضوى بالمقابلة لهيكل مادي وميكانيكى ناشئ عن علاقات متبادلة مترابطة باطراد) هي ذاتية بدون موضوع - الفرد الذى قد يكون هو المالك للشعور .

والشعور ثنائى ، وليس ثالثى . وليس له مالك واضح مبنيا على أقل تقدير . مالك يعتقد أنه واضح ، يتكون تدريجيا . وأخيرا يقول «أنا» وينسب إلى نفسه شعورا كنوع من الاشعاع يتلأأ من جز منير من شخصه العضوى (يحدد مكانه في رأسه بوجه

عام) ويبدأ فى تفسير الأشياء أو الأفكار صائما منها صورا شاعرة يضمها إلى نفسه كأفكار شخصية أو كاشياء صالحة للاستعمال أو ككائنات تحب أو تجتنب . ويبدأ الفرد ، الموضوع ، النقطة المصطنعة ، الحادثة من ذاتية السطح الأساسى للوحة ، لا فى ضم هذا اللوحة الواعية التى يأتى منها فى الواقع ، وحدها ، بل أيضا الموضوعات التى تنشط هذه اللوحة الواعية ، ويصبح هو ضمير "أنا" للمتكلم ، ثم شخصا بالمعنى الافتراضى ، وسيبدأ لأفكار قد أصبحت أفكاره الشخصية .

أصل الوهم فى عبارة "أنا - فرد"

ليس من الصعب أن تكتشف أصل هذا الوهم ؛ انه فى عمل الادراك الحسى ، ثم التأمل . فالرسم أو عالم الرياضيات (بشعنه ولحمه) أمام لوحته القماش أو أمام سيورته (ليرسم عليها ، أو ليغطيها بمعادلات) . إنه ينظر إليها من الخارج . لكنه أيضا ، يرى نفسه ناظرا إليها ، لأنه يرى يديه ممسكة بالفرشاة ، أو بالطباشير ، ويراقب سائر جسمه ، بما فى ذلك حاجبيه ، والحلقة المستديرة لنظاره ، وأنفه ، وخديه ، وصدرة .

ومن ثم ، فإنه يحقق بسهولة فى أن يدرك أن كل هذا فى دماغه حقا ، بشكل عضوى ، وأن هذا المشهد لا يمكن أن يتكرر فى منمنمة فى دماغه نفسه طالما لا توجد فى دماغه عين ثالثة أو يد ثالثة ممسكة بقطعة من الطباشير أو بفرشاة - عين أو يد ، قد تكون مرة ثانية ، على بعد ، أمام لوحة دماغية داخلية .

وفى الوجود العنقى ، لا ينسب هذا الوهم مشكلة كبيرة . ولا تثقل الفطرة السليمة نفسها بمتناقضات ، ويمكن أن تسلم تماما وبسهولة أن المرء ليس إلا "أنا" موجودة مع جسده ، ومع أفكاره ، ومع مقاصد ، تطبقها على مجالات للعمل خارج ذات المرء ، وتسلم أيضا فى الوقت نفسه ، بأنه إذا كان ثمة حادث دماغى ، أو حتى مجرد ألم قوى ينصف الرأس ، فإن كل هذا يبطل بالنسبة "لضمير المتكلم فى حالته النصب والحفض" ، ويكون ، على أية حال ، بدون أشياء أو أشكال - بما فى ذلك أشكال رياضية - تختفى أو تختلف .

وفى التأمل الفلسفى النظرى ، ما يفيد العكس ، فثمة خلط لا أمل فيه حين يرى "مفكر حاذق" أن من الخير أن يؤكد أن التمثيل هو صورة حقيقية ، وأن صورة أو فكرة الشكل تكون حقيقية بدرجة أكثر من الشكل ، أو أن السديم البدائى أو الانفجار البدائى الذى جاء منه العالم ، لا يوجد إلا فى نظرياتنا العلمية ، وأن التفكير الإنسانى أو المشاهدة الإنسانية هى التى تسبب الواقع . ومنذ عهد المثاليين من بعد "كانت" حتى

سارتر ، بل حتى قلة من العلماء الذين يريدون أن يصطنعوا لأنفسهم مظهر الفلاسفة ، ونحن نتقدم متعثرين في وعث * المثالية الذاتية . والماديون الواقعيون على حق في رفض هذه الفكرة الأكاديمية ، حتى ولو كانوا مخطئين في خلط المثالية الذاتية بالظواهر النفسية الشاملة "Panpsychism" ، والمثالية الموضوعية ، وواقعية الشعور . لأنه على الرغم من أن المثالية الذاتية زائفة ، إلا أن مذهب الظواهر النفسية الشاملة حق .

دعنا نكون حريصين على عدم الوصول إلى درجة العجز عن التقدم في هذا المستنقع ، ونعود إلى الأرض الصلبة لعلم الأحياء ، وعلم تخلق الجنين . وهذا يقيم الدليل على أن المجال المتفرد مثل "السطح الأساسي" يسبق في التكون ، الفرد الذي سيقول عن نفسه "أنا" أو الذي سيعتقد دون أن يقول "أنا" أنه يتصرف مثل من يقول "أنا" .

وفي تجارب نقل الجنين ، وفي تجارب "Spemann" على جاسترولا * سمندل الماء ، وجد أنه إذا أخذ عسلوج تطعيم صغير من التجويف الظهري لفتحة المعى البدائي ، ونقل إلى جاسترولا ثانية بالغة العمر نفسه ، لكن في منطقة الزعنفه البطنية ، تطور الجاسترولا التي استقبلت عسلوج التطعيم فردين أو جهازين دماغيين فقريين عصبيين ، ينمو أحدهما مثلما ينمو الآخر تقريبا .

وبمساعدة أكثر ، وجد خلال التماثل الثنائي أن بيضة سمندل الماء إذا كانت متصلة بطريقة تجعل الرباط يمر من خلال وسط الهلال الرمادي حيث يبدأ التماثل الثنائي ، فإنه ينتج عن هذا جنينان ، لأجنين واحد . وإذا كان الرباط غير محكم ، فإنه ينتج حيوان مزدوج عند الرأس ، وفي الجزء الخلفي ، وحيوان مفرد عند القطاع الذيلي حيث يتصل الرأسان على شكل حرف Y .

ومجال تولد الشكل (في هذه الحالة هو التجويف الظهري لفتحة المعى البدائي) ، سواء كان مشقوقا أو محكما في نصفين ، يمكن من ثم ، أن يقدم فردين بدلا من فرد واحد .

ولنعد إلى مقارنتنا لمجال تولد الشكل المولد لأشكال عضوية في الأنواع مع اللوحة التي يبدو أن الفنان أو عالم الرياضيات يعمل أمامها ، مثل الشعور والفرد المتميز ، توضح تجارب "Spemann" أن فردية لوحة - المجال أمر أولي ، وأن الفرد المتميز

* - الرمل الذين تقبب فيه الأقدام (الترجم) .

* - تسمى البطنية ، وهي أحد الأطوار المبكرة في تكوين الحيوانات وتتكون من طبقتين خارجية (أكتوديرم) وبداخلية (إندوديرم) المترجيب

الذى ينتج من هذا (أو يبدو أنه ينتج) أمر ثانوى .

واستخدام الكليشيه ، فى تطبيقه الرباط على قطعة القماش المعدة للرسم المتخيلة للفنان فى مرحلة بدائية على نحو كاف لتصوره ، "يكون مثل" انقسام قطعة القماش والفنان ، وينتج عن هذا قطعتان متماثلتان من من القماش وفنانان . كما لو أن الفنان كان واحدا مع قطعة القماش ، واستطاع أن يستمر هذا الواحد بعد القطع أو الرباط .

ومن ثم ، فالفنان العضوى عند عمله فى تخلق الجنين ليس واضحا بحق مثل ذات - النقطة للسطح الذاتى ؛ وهو ليس واضحا بحق ، كالقرد ، من فردية السطح الأساسى مثلما يكون الجنين الصغير . وينبغى أن تقول إن الجنين الصغير له "فردية" وحسب ؛ لكنه ليس فردا . إنه يعرف سطحه الذاتى دون احتياج إلى نقطة خارجية . إنه ليس إلا طريقة للتحديث عن هذا التحول الذاتى للذاتية ، واضعة مصدر هذا التحول عند نقطة خارجية متخيلة . وعادة ما توزع هذه "الفردية" الذاتية نفسها بدون ذات إلى فرديات فرعية ، وإلى وفرة ثانوية وثالوثية من الصانع المسئولين عن تكوين أعضاء مستقلة . والصانع لا يوزع عمله . بل "هو" يوزع نفسه إلى وفرة من الصبيان حتى المنتمية النهائية التى يدلع فيها تخصيص "الصبيان" إلى النقطة التى يبدو فيها كأنهم قد تمت "ميكنتهم" . كما لو كان الرسم قد فتت نفسه بتجنيد الآف من "الصناع دقائق الأجسام" لتكملة التفاصيل .

موضوعات الذاكرة الموضوعية

الأفراد الناتجون من جمع الضمير "أنا" سواء كانوا محددين أو واقعيين ، هم أفراد وهميون . وليس لهم أى حقيقة تامة بصرف النظر عن الميادين ، وقطع القماش ، وذاتية ذواتهم ، التى يدعون أنهم أسياذ لها ، ومشرفين عليها ، وشاعرين بها . وهذا هو سبب أن الطبيعة (أو الله) ليست مهمة أبدا بوضوح ، والفراط أكثر مما ينبغى بالعدد المضبوط من الأفراد : سواء بالنسبة لأشجار التامول ، وأسماك الرنجة ، أو الرجال . ومن الواضح أن العدد المضبوط من الوحدات ليس له شأن . إنها تفضل الأعداد الكبيرة كتنوع من الاحتياط وحسب ، للحفاظ على الأنواع . ولا يصدق هذا نفسه على المروض الذى يمكن أن يمثل على أنه خارجى بالنسبة للوحة الحاضرة الذاتية الفعلية

الواعية ذاتها ، والممتدة في مجال فضائي ، سواء كان موضوع - شكل (في حالة الكائن
آحادى الخلية أو الجنين الصغير) أو موضوع - صورة أو فكرة (في حالة الشعور
الدهاغي الثاني) .

وهذا الموضوع ، في التكوين الجنيني ، واضح على أنه القوة المصورة للأشكال .. وهو
قابل للاتصال نظريا عن الميدان الفعلى ، ولجعله أمرا واقعا مثل المجال الممتد في ميدان
محدد الموقع . أما الميدان الفعلى فغير قابل للاتصال عن الموضوع ، وقد لا يكون بدون
الموضوع مختلفا على الاطلاق عن سلسلة جزئيات غير - حية وضع الواحد منها بجوار
آخر . خلية ، جنين مثبت وملون لأغراض البحث ، ويستبقى لعين المشاهد من الناحية
النظرية ، شكل خلية الجنين الحى . لكنه منفصل عن الموضوع ، أنه لم يعد شكلا
حقيقيا بعد ؛ وليس سوى نقطة فوتوغرافية له .

وكل شكل أصيل يكون في زمان وفي مكان أيضا . إنه يبقى في زمان بترجمة قوة
للذاته الدائمة في مكان . وعلم تخلق الجنين مصور . والقوة ذاكرة . وليس الموضوع نوعا
من النشاط الحيوى ، ونسمة خلقة تبدأ ثانية في كل فرد ، أو نسمة يهود الأساطيرية
على آدم . وليس ثمة قوة حيوية تحت كائنا حيا على تحقيق ذاته . والنسمة الماتحة
للحياة هي ذاكرة عضوية . وإذا كانت هناك نسمة ، فإنها تشبه إلى حد كبير عمل ملقن
المسرح ، لأنها ليست أكثر من ذاكرة للأشكال .

والقوة ، كما سنرى ، ليست مصورة وحسب ، بل خلقة أيضا . وموضوع - القوة ،
خلق بحق ، والجانب الخلاق للموضوع غير منفصل عن الجانب المصور والتكرارى .
ولكن ، دعنا نفكر الآن ، قبل كل شيء ، في الجانب المصور . لا تفكر هنا في العموميات
ذاتمة الصيت القابلة للأخذ والرد حول علم تخلق الجنين الذى يعيد باختصار تطور
الأنواع بأكمله ؛ ودعنا نتأمل الحقائق التجريدية في علم تخلق الجنين في الأنواع اليوم .
وقد رأينا أن العالم التجريبي ، يستطيع بسهولة ، أن يضاعف أعضاء أو حتى كائنات
حية بتطعيم البذات * خارج مواقعها الأصلية في الجنين . ويستطيع أن يصنع حيلا
ظاهريا يبدو على القطع البطنى ، وأن يجعل عينا تظهر (أو بشرى بصرية مع بداءة
عذسة بللورية) خارج مكانها الطبيعي ، أو ذبلا أو رأسا (ناقصا) في منطقة الزعنفة

* البقعة من الجنين التى تظهر فيها الآثار الأولى لأى جزء مبائن . (الترجم) .

البطنية لسمندل الماء . لكن العالم التجريبي ، لا يستطيع أن يغير القوى المصورة ذات الخصائص المعينة لمسلوج التطعيم . ويكون التطعيم (قبل التحديد) مرنا من حيث العضو الذي يطوره في الفرد الذي يجرى عليه التطعيم . وهو يتأغم تطوره مع المكان فوق المضيف حيث يطعم . ولكنه ليس مرنا من حيث الشخصية المعينة التي يوفرها . ويرى هذا بوضوح فيما يسمى تجارب التخليق - الدخيل بين اللاذنبات والضفدعيات على سبيل المثال . فأعضاؤها القابلة للتلاصق مختلفة ، حيث أفرأخ السمندل لها قراعد لغافة (جميلات) ، بينما أفرأخ اللاذنبات لها مخصات . وإذا نقل تطعيم حيوان لاذنبى لايزال غير متمايز إلى رأس جثن سمندل الماء ، يطور التطعيم مخصات وأسنانا متساوقة مع فم الحيوان اللاذنبى . وعلى العكس ، إذا طعم نسيج من سمندل الماء في حيوان لاذنبى ، ينتج رأس الحيوان اللاذنبى قواعد السمندل اللغافة .

ومن ثم ، يكون الجثن ماثلا لطفل يقال له "سمع قصيدتك" ويسوقه الاستنطاق الى هذا "التذكر" أكثر مما يسوقه إلى أى شىء آخر ، لكنه لا يعلمه شيئا . وتقول المخلوقات الموضوعية للتطعيم "كون أعضاء قابلة للتلاصق" وتترك للتطعيم أن يقرر كيف تتصرف لتفعل هذا ، معتمدا على ذاكرته الذاتية .

وللملقن المخلوق لموضوع المصور الذى يجب أن يطور دور مبلغ الإشارة . وهذا هو سبب إمكان إحلال وسيط كيميائى عادى محله ، يمكن أن يعمل في أى حالة يتصرف كيميائى وحسب ، والذى يجب بدلا عن ذلك أن يقارن بالنكهة المثيرة للذكريات . وأى مخلوق خفى قائم خارج نطاق الأرض مزود بوسيلة معقدة للملاحظة ، والذى قد يجرب على الأمخاخ البشرية مثلما يفعل علماء علم الأجنة مع أجنة سمندل الماء . وقد يكشف أيضا أنه مع بضعة ميليجمرامات من المادة المعروفة باسم "Vanillin" ، يمكن أن يخلق في بعض الأمخاخ الحساسية مظهر نسيج محاز للذاكرة الطفولة ، وتقوم هذه المادة بدور الملحق لموضوع : "ذاكرات بسيطة للطفولة" .

والذاكرة كلها موضوعية . ونحن نتذكر في أول الأمر معنى ماترى ونسمع أو نقرأ . والواقع ، أن كل عمل شعورى هو عمل موضوعى ، أعنى أنه "ولفقا لمعنى ما" . والمعنى وحده هو الذى يدرك حسيا من خلال الأشكال المصورة فوتوغرافيا على شبكة العين أو

من خلال الأصوات المسجلة فى المملكة السمعية .

ويحدث كل تذكر مصور من حس مشار . ويكون مناظراً على اللوام لذلك الذى ، فى حالة تخلق جنين مستدل الماء ، يتبع الأمر ، "كُون أعضاء قابلة للتلاصق" .
ومن ثم ، فإن الإدراك المتمايز الذى بدأ يكون مستمراً من خلال موضوعات ثانوية ، وملقنين مصورين أكثر تخصصاً مع محفزات داخلية تحاكي آخر الأمر الوظيفة التلقائية . ويستطيع الطفل الذى يسمع قصيدته التى يحفظها عن ظهر قلب أن يسمعها كالبيغاء دون فهم . ومع ذلك ، بل حتى فى التفاصيل ، نجد أن المظهر ، والموضوع الرنان لبيت واحد من الشعر هو الذى يخلق على نحو أدق ، الموضوع الرنان للبيت التالى ، وهكذا يلتصق بسائر القصيدة . ويشبه الجانب الميكانيكى للتسميع الجانب الفلسفى للمنطقة الجينية حين تصل إلى نهاية تطورها . إنه جد وحسب لا يزال يحتفظ بشيء من التخلق الأساسى المتعاقب . وفى الحياة المغيرة السيكولوجية يكون السلوك الاعتيادى بوضوح ، سلوكاً تلقائياً وميكانيكياً وحسب ، وحين تتعطل العادات يكون الموضوع آمناً من تفاصيل إدراكه بوجه عام . « هناك شيء ما ، يمكن أن يفعل بهذه الطيلة » ، يبدو أن النمناس الذى راقه Kohler ، كان يقول هذه الجملة لنفسه ، « لكن ما هو الأمر بالضبط ؟ » وبدأ ، وهو مهتاج ، يقرع الطيلة دون أن يعرف كيف يستخدمها . « ثمة شيء ما ، يمكن أن يفعل بصندوق عيدان الشقاب هذا » ، يقول هذه العبارة لنفسه فاقد القدرة على القيام بحركات متسقة معقدة ، وهو يعرف أنها تستعمل لإشعال لغافات النخ ، « لكن كيف ؟ » واسم هذا الرجل به حلقة ألمانية ذات مقطعين أو ثلاثة مقاطع « يقول هذه العبارة لنفسه المصاب بالعمى ، أو كبير السن الذى تخونه ذاكرته » . هذا رقم تليفون به وقمان مكرران ، لكن ، ما هما ؟ » .

ويبدو أن الذاكرات الجيدة تصور حتى التفاصيل التى لا شأن لها لجهاز معقد مثل جهاز التسجيل الإلكتروني . وبالتأكيد أنه توجد تركيبات فى المخ مناظرة تماماً للتسجيلات الجزئية لشريط مخفط . ومن ثم ، فإن هذا يتجاوز العادات المصورة بالمعنى الحقيقى - لأنها تكون سيكولوجية وموضوعية على اللوام - ليدخل فى طبقة التوظيف الجزئى البحت . وعلى الرغم من الرقص العام ، وعدم أية آراء بروجين اليوم ، إلا أن كثيراً من رسائله لا يزال لها قوة جذب غريبة ، ويبدو أنها قد أصبحت جزءاً من

الأفكار الشائعة لدى أى «مفكر عادى» ومنها : نظرية التخيل كحقيقة فى عقلنا خارج دماغنا ، وتركيب الذاكرة المتخيلة ، والذاكرة التى تقوم بعملية التكرار ، والتى هى نوع من العادة ، ومقولة أن الذاكرة المتخيلة نظام روى ، وذاكرة التكرار نظام ميكانيكى . ومن سوء الحظ ، أن هذه الفرضيات التى تخرجت من دائرة الانتساب الى برجسون فرضيات خاطئة ، والفرضية الأخيرة منها ، وهى التى تهمنا هنا ليست خاطئة وحسب ، بل تبعد عن الحقيقة كتباعد القطب الشمالى عن القطب الجنوبى .

والذاكرة التى تقوم بعملية التكرار - هى ذاكرة موضوعية ، غير متمركزة ، وغير مادية مثل قوة المنطقة الجينية التى لا تعتمد على أثر فيزيو - كيميائى فى خلايا عصبية محددة ذات خصائص معينة - يمكن أن تنقل بسهولة من مركز عصبى إلى مركز آخر ، وهى محتفظة بشكلها ، وقصدها العام على الرغم من تنقلاتها ، ومن ناحية أخرى ، نجد الذاكرة المتخيلة ، على الرغم من وجود اختلاف أساسى ، تشبه صورة مادية أو صورة فوتوغرافية ، وحقيقة مادية فى شكل تمثيلها ، وهى متمركزة .

ويستطيع إنسان آلى أن يقلد تقريبا الذاكرة التى تقوم بعملية التكرار فى مذهبها الموضوعى ، وعدم تركيزها ، باستخدام التفلية الاسترجاعية . ومن ثم ، يمكن أن يوجه الإنسان الآلى نحو مصدر للحرارة أو للضوء ، (لا يهم كيف) وربما يرتكب «بعض الأخطاء» . ويستطيع الإنسان الآلى اللاعب للشطرنج أن يتقدم ليلعب ببساطة أو بصعوبة بما يشبه العادات بعملية حسابية دقيقة . وهذا أمر يرتبط بدرجة أكثر بالتكليف الفعلى لآلة لتكون ذات إدراك ذاتى ، لا لتكون ذات عادات فعلية بالمعنى المجازى ، فالباب الذى تتحكم فيه الأشعة تحت الحمراء لا يكتسب عادة الفتح للزبون . وتتفاير الصعوبة البالغة فى الانتاج الصناعى لأنواع من الإنسان الآلى حتى ذلك الذى يكتسب معرفة زائفة ، والأنواع الأولية منه ، مع التقدم للذهل المتزايد الذى يتم فى وحدات الكترونية متضمنة ، ذات «ذاكرة» متكاملة ، تجعل من الممكن أن تعيد يصدق كل تفصيل مكانية وزمانية شفرة موسيقية أو لاستعراض أخرج العام الماضى فى طوكيو .

قال برجسون ، يسمع الطفل دروسه عن ظهر قلب : ذاكرة تقوم بعملية التكرار ، وهى نوع من العادة . وهو يتذكر أيضا القراءة الأولى لدرسه ، والليلة السابقة ، فى غرفته ، قبل العشاء تماما ، بجانب أخيه الأكبر : ذاكرة متخيلة . وربما تكون الذاكرة

المتخيلة فى الذهن ، وليست فى الجسد ، مثل الدرس الذى حفظ عن ظهر قلب .
ومع ذلك ، فالأمر على العكس ، إذ أن الذاكرة المتخيلة هى الذاكرة التى تقلدها
الأجهزة الالكترونية بسهولة ، مع توافر الظروف الخاصة نفسها لتسجيل الصور على
أفلام أو لتسجيل الأصوات - بما فى ذلك سؤال أحد المشاهدين . لكننا مازلنا منتظرين
الانسان الآلى الذى سيركب جملة بشكل موضوعى ، أو يقول ، وهو غير مكترب ،
«الوقت متأخر جدا ، أنا ذاهب الى الفراش» أو «الساعة الآن الحادية عشر ، حان وقت
النوم!» .

ومن السمات المميزة ، قللة ما يقال عن علم السيبرنتيكس ، وكثرة ما يقال عن تحليل
الهيئات . وتحاكى أنواع الانسان الآلى السيبرنتيكى وظائف الذاكرة التى تقوم بعملية
التكرار . أما المسجلات والمحولات للمعلومات التفصيلية فتحاكى ذاكرة متخيلة . وقد
تكون أجهزة تقليد خادعة وحسب ، للكائنات الحية الأساسية ذات الذاكرات الحقيقية ،
لكن السهولة النسبية لمقلد ذاكرة متخيلة ، تناقضت مع الصعوبة الهائلة للمقلد الخادع
للذاكرة التى تقوم بعملية التكرار ، وتدل فى واقع الأمر ، على أن الذاكرة المتخيلة
ليست - كما اعتقد برجسون - أبعد عن الظواهر المادية ، والفيزيائية ، والكيميائية ،
بل هى أقرب إليها .

وقد استعيرت كلمة صورة نفسها ، المستخدمة فى علم النفس من الأسلوب الفنى
المادى للنقش والتصوير الفوتوغرافى ، وهى فنون أقدم عهد بكثير من اختراع الإنسان
الآلى . وقد كان على علماء النفس المحدثين أن يكافحوا الإغراء بخلط صورة ذهنية
بصورة مادية . وناقضوا بذلك أنصار مدرسة التداعى الذهنى القديمة لعلم النفس من
أمثال هوبز ، وتين ، وأظهروا أن الصورة الذهنية كانت «نشاطا تخيليا» بدرجة أكثر ،
وأن «صورة جون» كانت أقل تماثلا مع صورة فوتوغرافية من صور جون ، منها إلى عادة
نشطة : «دعنا نكرّون صورة جون» . وأظهروا أنها لم تكن صورة فى الذهن ، بل نشاطا
سيكولوجيا ، ومن ثم ، يقرون ، بأنها نشاط اعتيادى ، وأنه يسمو على النشاط المادى ،
بينما النتيجة شبه - المادية لهذا النشاط الاعتيادى ، وحين تعرض شيئا ما - ربما
بمساعدة معالجات مخينة مصغرة مساعدة - والتى تشبه من الناحية السطحية صورة
فوتوغرافية ، لكنها على العكس ، تشبه الظاهرة الفيزيائية بدرجة أكثر .

ليس للذاكرة الموضوعية الحقيقية سوى موطن مؤقت فى مكان
تخلق الجنين قريب الشبه إلى حد بعيد بعملية التلخيص . إنه يختصر بدرجة هائلة
القصص الاستطردية لتاريخه الطويل الذى يلوح إليه ببساطة ، وكأنه تجربة جديدة
تحتفظ بشئ ما ، من تجربة سابقة . لكن أى شك لا يساور هذا الأمر ، حين يكرر
المصور حرفيا ، على وجه التقريب ، الملايين العديدة من عمليات تخلق الأجنة السابقة .
«حياة وعادة» : دافع ، صمويل بيتر ، بأعظم قدر من الوضوح - بصفته هاويا - عن
فكرة المصور الذى له تنظيم حيوى ، مواجهها علماء عصره المتفطرين .
وسبب استحياؤه لكونه هاو ، أخفى نفسه لسوء الحظ ، وراء سطوة الدكتور
«هيرنج» ومعارضته الموسومة : "Memory as Property of living matter"
(الذاكرة خاصية للمادة الحية) . وتؤدى هذه المخاطر إلى الخلط ، لأنه إذا نظر للذاكرة
على أنها خاصية للمادة ، حية أو غير حية على السواء ، ثمة خطر الوقوع فى تصور
مادى للذاكرة ، والعودة إلى خطأ بأن ثمة ذاكرة عملية . والذاكرة ليست خاصية
للأجسام . والأجسام ، أو ما يظهر على أنه «أجسام» خاصية للذاكرة .
وبالتالى ، لابد من التوكيد على أن الذاكرة التى تقوم بعملية التكرار ، ليست
خاصية للوسط المادى الخالى الذى تطبق عليه . أنها تكون هذا الوسط ، ولا تشتق منه .
إنها محتملة وليست فعلية . إنها موضوع قوة خارج المكان ، قوة تدخل فى حيز
باستخدام ميدان مكانى صغير يخدم على أنه مكانها المؤقت ، لكنه لا يحتويها ، بل هو
نقطة انطلاق وحسب ، ومجال أولى لتطبيق أنتشارها التام . ويقدم لها هذا الموطن
المؤقت ، وبصفة دائمة ، الجهاز الأساسى الذى محتاجه لصلها الأولى ، وللنماذج الكاملة
للجزئيات التى لا تحتاج إلى إعادة اختراعها مع كل تخلق للجنين ، وهى ذات طبيعة
فنية مصورة بدرجة أكثر من الطبيعة المصورة . ولا تظهر القوة المصورة ، خارج الحيز ،
فى هذا الموطن المؤقت ، ولا تصل إليه كبعض أنواع المخلوقات الأرضية المتأزلة النازلة
على اليابسة . وهى فى هذا الموطن المؤقت تحافظ بنشاط على الدوام مثل لهيب ضوء
مرشد ، على احتمالية إشعال غاز المدفأة . ولو أن حادثا دمر الموطن المؤقت ، لن
تستطيع القوة المصورة أن تدخل الحيز بعد . وتبدو متلاشية .
والفرق الأساسى بين مذهب النشوء الفج عند امبيدو كليس ، ومذهب النشوء

الحديث، هو أن الملعب الأسبق لم يدرك هذه الحاجة إلى موطن دائم مؤقت، وينسب إلى القوة الحيوية المدعة للأرض غير التمايزة نتاجات جنينية هائلة، مثل «رؤوس بلا رقاب»، و«عينون بلا جباه»، وصوت بشاعة الحلقة هذه بالانتقاء الطبيعي الأولى، بينما أدرك مذهب النشوء الحديث الحاجة إلى ذاكرة بيولوجية منتظمة، لا تخضع لانتشار الخواص الجينية، بل لعمليات «حضور دائمة» متخصصة يحتفظ بها بعناية مثل الشخصية التي لا وجود لها، لانتشار القوة المصورة، وقوة الابتداع التي ليست قوة غامضة على الإطلاق، بل استحالة مطرداً لانتشار القوة المصورة. وكل كائن حي قدبيض من قبل، وكل بيضة قدبيضت من قبل. وهذه المقلولة، تكون صادقة، لو كنا نعى بكلمة بيضة كل موطن مؤقت مصور، وهى أبسط، وأولية بدرجة أكثر من البيضة الملقحة.

القوة المصورة لا يمكن أن تكون إلا داخل مكان

يجب ألا نمرقنا الحاجة التي برهنت عليها التجربة بضرورة وجود موطن مؤقت للذاكرة العضوية، ومن فورنا على الأقل، إلى تصور عالم آخر، جنة أفلاطونية لموضوعات القوة المصورة أو الأفكار. والذاكرة العضوية تكون متحدة الاتحاد وثيقاً بأشكال متحققة أو يجب أن تتحقق في مكان ما. وانتقال التخلق المتعاقب لموضوعات القوة المصورة إلى العالم المفترض، ثم إلى البداية الموجهة بأول استدعاء، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأشكال تفصيلية بدرجة متزايدة في المكان.

وللحظة قصيرة، لحظة استدعاء - تحديد الملكية المفترضة، اللحظة غير الواضحة بأي تمايز قابل للمشاهدة بالملكية المقصودة والتي لا يمكن أن تلاحظ إلا بصورة غير مباشرة، عن طريق الاستحالة (إذا كانت هذه الملكية الجنينية منقولة من مكان شاذ في جنين آخر بالغ العمر نفسه) لنحصل على تطور "وفقاً لمكان" (Ortsgemass) التطعيم، ولتبع التطعيم من التطور «وفقاً لأصله» (Kerkunftsgemass) في أثناء اللحظة القصيرة بين الاستدعاء وأول التطورات القابلة للمشاهدة مباشرة، ومن ثم، يكون موضوع القوة المصورة المستدعى حاضراً دون أن يكون نشيطاً، ونوع من عدم التمرکز في نطاق معين، ومع ذلك، فإنه يكون في «متناول اليد» أو «قريباً منها».

ويمكن أن يقارن هذا الاستدعاء - التحديد في هذا المثال وحسب، أو في تلك اللحظة القصيرة، بما يحدث بصورة مماثلة في الذاكرة الدماغية لمخترع أو فنان. ولقد

شعر هنرى بوانكاري * ، خلال مرحلة جنينية للبحث عن الدوال ، والذى أسماه بعد "Fuchsienness" بما يشبه حضور الفكرة وهو يضع قلعه على عتبة ترام - وبإدراكه لفكرة حاسمة (عدم استخدام نظريات اقليدس الهندسية) . ولم يكن معه ورقة ولا قلم ، ولم يستطع أن يوضح الفكرة من فوره بالتفصيل ، لكنه شعر أن النظرية غير مرتبطة بما يحيط بها ، وبأنها سوف تعاود بمجرد أن «ينشغل» بورقة وقلم . كما شعر بروس * بتفكك خراطره عن قرية Combray التى استحضرها وهو يحتسى الشاي ويأكل معه الكعك . أو ، نضرب مثالا أقل شهرة ، حين كان الرسام Ingres * يعد العدة لرسم لوحته المشاه "Les Songes d'ossian" (أحلام أوسيان) حين واثته الفكرة ، لكنه بعد أن نظر إلى مخطط أولى بصورتين بشريتين تطوفان أوسيان النائم فى حالة تجريدية وشكل موضوعى . قال "سأضع أحد الشكلين هنا فى أمامية الصورة قاعداً أو واقفاً ، ثم ذهب إلى فراشه قبل أن يستخيم قلما أو فرشاة ، وهو على ثقة بأنه قد وجد الحل الصحيح . وفى كل هذه الحالات ، لم تعد القوة المصورة ، أو الموضوع المتبدع الذى انطلق بهذا الأسلوب ، بعيدة بعد ، فى عالم أفكار مثالية . إنها قريبة تماماً من موقع محدد ، ومع ذلك ، لاتزال فى غير موقع الصور والأشكال التفصيلية ، مادام لا يمكن تعيينها إلا بكلمات مجردة بصورة تخطيطية تعطى معنى بصورة تخطيطية للأشكال المستقبلية المتصورة .

وهذا بدقة هو المضمون الضيق لموقع الأشكال القابلة للملاحظة ، وحيز مكان موضوعات - المعانى التى تؤدى إلى تحديد أو عدم تحديد مواقع معينها فى كل كائن حى - ولذلك ، فإنه من الغريب للمراقبين «العلميين» الذين تعودوا على ما يسمى الحقائق المادية (مادية وفقاً لمقاييسنا) .

لا يدرك داخل الحيز فى الكائن الحى إلا فى ظل الجانب السلبي لعدم التمرکز ، ولاستحالة التمرکز ، الذى يكشف مع ذلك عن ذاته فيما بعد على أنه «حقيقى» .

* بوانكاري ، جول هنرى (١٨٥٤-١٩١٢) عالم رياضيات وفيزيكا وكاتب فرنسى . يعتبر أحد أساطين الرياضة فى عصره . (المترجم)

* مارسيل بروس (١٨٧١-١٩٢٢) كاتب فرنسى ، سجل خراطره ، عن القرية المذكورة فيما تقدم . حيث قضى فيها طفولته بمنزل أمه . وذلك فى روايته "A La Recherche du temps perdu" (البحث عن الوقت الضائع) . (المترجم)

* إيجرس ، جان أوجست دومنيك (١٧٨٠-١٨٦٧) رسام فرنسى ، وأوسيان ، شاعر غالى أسطورى . ومحارب (حوالى القرن الثالث م) . (المترجم)

وبالطبع ، فإن فكرة داخل الحيز ، تبدو مع ذلك ، غير مقبولة من المفكرين العلميين ، المتشبهين بمناد «ببادئ قديمة» ، و «بتفسيرات غير منطقية على مخاطر» . ونحن ندرك أن ما تتطلبه التجربة - هو أن يكون تحديد (مملكة مفترضة) أمراً مكتسباً قبل أى قاييم للمياكل المنظورة . ولذلك ، يمكن أن يكون التحديد صلة فى حد ذاته لا تزال خرساء بالنسبة لمن ترأسه ، بل معلما سوف يبدأ «الحديث» بسرعة مشيراً إلى الأشكال . فأين يمكن لهذا المراسل أن يكون إلا خارج الحيز العادى ؟ وماذا يمكن أن يكون ، إن لم يكن موضوعاً غير متحقق مادياً ، يمكن أن يكون معنى وحسب ، يمكن التعبير عنه بكلمات مجردة : أعضاء قابلة للتلاصق ، أعضاء منظورة ، وأعضاء سمعية ، الخ ...

ويبدو أن تعيين الموضوع هو أمر لفظى قما . لكن طبيعة الموضوع تكون فى الواقع مناظرة لطبيعة كلمة أو لمباراة من عبارات اللغة . ويكون التأويل «اللفظى» هنا حقيقياً لأن تخلف الجنين يشبه فى الواقع حديثاً ذا ثلاثة أبعاد يعلن فيه معلم - متحدث عن «موضوعاته» . بقوله «سوف أتحدث الآن ، الأعضاء الخارجية للعين سوف أكونها» . «سوف أتحدث - من بلعوم» . إنه يعلن ويبدأ موضوعات كثيرة فى الوقت نفسه ، لأنه يعمل على سطح كامل ، أو بالأحرى ، على حجم كامل ، بخلاف المتحدث الحقيقى الخاضع لخطية العالم . ولكن مع رسالة الموضوع المعلن عنه حتى تطورها ، هناك حقا نوع من الحديث القائم على التحليل التفصيلى . أو بالأحرى ، يكون الحديث بمنهارة الحقيقى تخليفاً جنينياً مستمر فى التشرة المخية للمتحدث .

موضوع القوة المصورة يتجاوز التفاسير الجزئية

بالطبع ، يبحث عالم الأحياء قويم الرأى ، مرة أخرى ، عن تأويل للتحديد غير المنظور ، وغير القابل للاختبار من ناحية التمايز المورفولوجى القابل للملاحظة نظرياً ، فى خلايا المملكة المحددة ، فى «نوعية البروتينات نفسها المكونة لستروبلارم الخلايا» . وليس أمام عالم الأحياء سوى أن يستشهد باللباب الخلوية ، أو بالقانون الشهير المعروف باسم «قانون المعلومات المعلوماتية» للكروموسومات النووية ، مادام التحديد ، يمكن أن يعتمد فى عملية التطعيم التجريبية على موقع التطعيم ، ولا يعتمد على الافتراض الأسمى ، مادام التمايز اللاحق للتطعيم يمكن أن يكون مختلفاً (مع كروموسومات اللب الخلوى نفسها) عما كان يمكن أن يكون عليه بدون تدخل المجرى .

ونسعود إلى «القانون العلميوي» . هنا ، فى التحديد ، لا يمكن أن يكون معناها فى أى حالة . ومن ثم ، يجب على المفكرين الراشدين تسوية النزاع ليحفظوا التفسير الجزئى لجزيئات السيترولازم بالبرهنة على أن السيترولازم متباين الخواص ، وأنه «فى أفضل الحالات» يجب أن يحتوى «بلازمات» ذات خواص للتكون التشكلى ، مستقلة بذاتها . وبعبارة «خواص التكون التشكلى» : ليست سوى لفظة خالصة أو عمل خالص للآيمان . «ونحن لا نعلم حتى الآن ، لكننا سنجد ذات يوم بالتأكيد ، لعله قريب ، تفسيرات جزئية للتحديد» . إذ لا يوضحه أى شيء منظور ، ولا يمكن ملاحظته عياناً ، وبالتالي ، لابد أن يكون «مفتاح التفسير موجوداً فى جزيئات البروتونولازم الحلوى» .

وفى الوقت نفسه ، تمنع أوضاع الحقائق تفسيراً لشكل موضوعى شامل ، يشمل عدداً كبيراً من الخلايا فى مملكة جنينية كاملة بخواص مستقلة بذاتها مستترة فى ألفة الخلايا ، والتي لابد أنها تتسق باطراد لتنتج شكلاً شاملاً ذا شأن .

ولكن ، «إحداث موضوع خارج مكان ، هو السحر بعينه» . ومن المحتمل ، أن يكون سحراً للسحر ، لكن مظهر شكل له مقصد كيميائى مصغر ، كل نقطة فيه عمياء بالنسبة للنقاط الأخرى ، قد يكون سحراً هو الآخر . كيف يمكن لجزيئات واضحة المعالم فى مكان أن تحت على إعطاء أشكال معقدة ومنسجمة ، كالأعضاء القابلة للاتصاق ، عين ، مركز عصبى ؟ لكن ، «كل خلية تتلقى إشارات تنسق عملها» . حقا ، إنها تتلقى إشارات ولكن كل نظام لإعطاء الاشارات يعمل وفق خطة شاملة . وهو المساعد الفرعى لهذه الخطة الشاملة . ولا يعدو «إدراك إشارة ما» سوى أن يكون مذهبا نفسيا ألياً تابعاً ، يعتمد على مجال للإدراك كسطح أساسى ، ويمكن أن يعمل كلوحقمتنايتع لموضوعات الإحداث فوق الرأسى .

مملكة تميز نفسها طبقاً لتحديداتها تشبه لوحة مفاتيح البيانو التى قد يكون لحنها هو العازف نفسه . وموضوع عازف البيانو المميز عن لوحة المفاتيح العضوية ليس إلا إضفاء المثالية على أمر وهمى ، إذ أنه ليس الموضوع الخائفى الذى لا غنى عنه ، وحين تكون المسألة هى تكوين الكائن المسمى نفسه ، سوف يكون الموضوع هو الصانع أو الفنان ، سواء كان رساماً أم عازفاً للبيانو . لأن الفنان الهالف ، صاحب المغ المتكون ، والذى أصبح فرداً

قبل لوحة المفاتيح المادية التي شيدها أو تسبب في تشييدها ، وهو الحاجة نفسها إلى الاشراف من خلال إدراك شامل كسطح أساسى ، رغم المظاهر ، يوجد في مكان آخر ، مع اختلاف وحيد هو أن الملكة الجنيئية في هذه المرة ليست شيئاً سوى قشرته المخية .

ومن الواضح ، أن عازف البيانة ، لا يفعل شيئاً غير العزف « بدرجات » . ويبرهن في حركة موسيقية سريعة على أن حركات أصابعه مأمورة بقزم قشرى ، وليست سلسلة انعكاسات يحدث أحدهما الآخر . ويتخيل عازف البيانة الأداء الموحد من قبل مجموعة كاملة من المقيّن والموسقيين ، وينقله كما لو كان هو نفسه ، هذه المجموعة بأكملها . ويصدق القول نفسه على البهلوان الذي يقوم برؤية خطيرة . وليست السلسلة المتعاقبة لأوامر عصب ما سوى تعبير في مكان وزمان عن موضوع حركة أولية . وليست حركات عوم سمكة ، أو زاحف ، أو حيوان ثدي ، سلسلة انعكاسات موضعية . لقد قت البرهنة على أنها تعتمد على موضوع تكاملى للعلوم ، لأن موضوع العوم هذا يظهر في الجنين بالفعل ، حتى قبل أن تتكون تماماً ، الأعضاء التي تنفذ .

ويكون عالم الأحياء المهتم إلى درجة الشغف بالتفسيرات الكيميائية الفيزيائية ، مثل المشاهد الذي قد لا يوافق على تفسير اللحن وما فيه من انسجام إلا بالنظر إلى الروائع والمطارق التي تدق الأوتار داخل البيانة ، بأعمال موضعية ، خطوة بخطوة ، أو بتفاعلات ميكانيكية . ثم ، قد يذهب ، وهو لا يزال مسلحاً بمسلماته العلمية الزائفة ، من بيانة إلى بيانة ، ويدعى أنه يبحث عن قشرة حركية للحركات الموضعية لعازف البيانة ، وعن الاشارات الكيميائية الداخلية من خلال النقل الساكن للأوامر الحركية خطوة خطوة : لكل هذا النظام نفسه ، مثل حركات المطارق داخل البيانة .

وعلى أية حال ، يجب أن تسود التجربة تخلق الجنين كله . حيث تظهر على الدوام ، الفسيساء والتطورات المرتبطة بها في الميدان العضوى الكامل ، بعد تخليق موضوعى متعاقب . ويعرق هذا الأمل المستمر للتوصل إلى تفاسير جزئية لاستدعاء التحديد . ومذهب التصغير الفيزيو-كيميائى ، الذى لا يفكر إلا في الظواهر الجزئية في علم وظائف أعضاء الكبار - حتى دون أن يتحدث بكلمة عن تخلق الجنين ، مطلوب منه أن يعكس الواقع تماما . وثمة غرض معين للفرضية المتناقضة القائلة ، « الفروج للبيضة ، والمرأة للبيضة » . يبرز هنا التناقض أهمية المتواصلية في الصفة الدنيوية للحياة .

ولكن ليس ثمة سبب لدفع التناقض أكثر من هذا بالقول بأن الحقيقة الواقعة للفروج ، أو للمرأة ، هي طاقم جزيئات الحامض النووي المعروف باسم DNA ، وطاقم الظواهر الجزيئية الناتجة من توظيف جزيئات طاقم هذا الحامض .

إذن ، فأى قيمة للجزيئات ، وللاستقاء الطبيعى التلقائى ، ولتكوين كائنات حية معقدة ، لا يمكن أن تحصل فيها هذه الجزيئات إلا طبقا لقوانين فيزيو - كيميائية؟ وفى أغلب الحالات ، يمكن أن نسلم بأن خلايا الكائنات الحية العليا تسعى إلى تنظيم جهاز هضمي أو جهاز للتزود بالأكسجين ، ولنجحت بالاستقاء الطبيعى فى إنتاج قناة هضمية ، وريتين ، وقلب .

لكن لم يجب على هذه الجزيئات أن تنظم جهازا معقدا للخلايا ، وكائنات حية متعددة خلوية ؟ ولم يجب أن تنتج امرأة واثمة الجمال لدنة مأكرة ، أو مقرية ذات شفاء حمر ، وبشرة حريرية ؟

وحين نشاهد الأفلام المدهشة العجيبة بمناظر مكبرة مرات عديدة ، وحركة بطيئة ، تظهر الوظائف الحقيقية للجهاز التنفسى ، والجهاز الدورى ، والجهاز الهضمى ، وتعد الحقيقة الملائمة للمراحل فى الظواهر العضوية شاهداً جلياً . القلب ، المعدة ، المرئ : يكون لدينا الاحساس نفسه الذى يكون لدينا حين نشاهد حيوانات فى حديقة للحيوان . كل عضو هو كائن حى صغير داخل كائن حى ، ويصلق هذا على جميع المستويات - الجزيئى ، الخلوى ، النسيجى ، العضوى ، بالمعنى الحرفى . وليس ثمة سبب لمحاكاة المستوى الجزيئى .

وكل هذه المراحل ، أو المستويات ، تقبل إلى الإلتقاء عند القمة بدلا من أن تتلاقى عند القاع . وتدق خلايا القلب ، وهى معزولة - فى وعاء زجاجى - لكن دقات قلب ما ، ليست هى معدل إيقاعاته الخلوية . ويمكن لكرات الدم الحمراء المعزولة أن تنتج ما يلزمها من الأكسجين ، لكن الدائرة الرئوية تعتمد على هذه الخاصية للكرات الدموية . وخلايا الجلد وظيفة كيميائية محددة ، لكن الجلد له وظيفة عامة ، بل له وظيفة جمالية . ويشمل النشاط الجنسى وظائف كيميائية وخلوية ، لكنه يغلف كل هذه الجوانب ، وكل هذه المراحل ، فى عناق حقيقى جداً . ولا يمكن أن تتحول فينوس ، أو ، إروس * إلى

* يسميه الرومان كوينو أو «أمور» ، إله الحب . (الترجم)

كمية مثيلة من المواد الكيميائية التى تعمل لانتاج جذب أو تنافر بين الجزيئات أو بين الخلايا . ويكون الحيوان أو الإنسان جميلاً من أجل بشرته ، التى تكونت بالتقاء وفرة من الظواهر الجزيئية . وتقوم المواحل الأعلى على المواحل الأدنى ، وتثير أفعالها لكى تستعملها . وفى سلوكنا ، نستخدم ما يشبه السلوك الاستقلالى الذاتى لأعضائنا أو خلايانا ، ونحن لانتجج منها .

ومن الواضح ، أن تخلق الجنين هو مسألة غرائز وموضوعات تكوينية . يمكن أحياناً أن ترى من خلال نافذة . وتعرض تخلق جنين الحيوان الجرابى ، ثلاثة سنتيمترات ، فيترك الرحم الأموى ، ويتصلق ناحية الجراب ، ويلحق نفسه هناك بأنبوبة أشبه باليدى مطبعا لشرد غريزى . كما أن التعديلات التشكيلية - عضلات غير مكتملة بقدر كاف ، أقدام أمامية ذات أظلاف - لا يبدو أنها مقدرة لأى سبب آخر سوى أن تجعل هذا الشرد أمراً ممكناً . وتظهر الغائية المدركة ، بالمعنى العادى ، مع هذا الدليل ومن خلاله . وهذا الاستنتاج عمومى جداً . إنه يصدق على كل تكون تشكلى ، وعلى كل مظهر لشكل حقيقى لا يكون مجموعة بعته . وتؤدى التجربة فى مظهر أشكال الجنين من ناحية إلى فصل التوجه إلى عضو يمينه أكثر من التوجه إلى غيره (يمكن للمجرب أن يعدل التوجه العادى) ، ومن ناحية أخرى ، أن يعدل خصيصة هذا التكوين الموجه (أو غير الموجه فى تجربة التطعيم ذى الخصائص المميزة المشتركة) . وفى كلتا الحالتين ، ثمة ذاكرة موضوعية فى هيز. ما ، ذاكرة حنيفة مدركة تعمل ، إما فى استدعاء الموضوع وإما فى تطوير تفاصيل التمايز ، وتوزيع الموضوعات التابعة .

وللتكوين الورائى الجزيئى أهمية عملية عظيمة بالتأكيد ، حيث أنه سيجعل ممكناً ، أو يجعل ممكناً بالفعل ، التدخل فى تطوير مواد وعوامل كيميائية مساعدة للتطوير ، قد تصحح أوجه النقص والأخطاء فى مجموع الصفات الموروثة . لكن هذا الأمر له فى نظام الفكر النظرى مساوى . ظاهرة تؤكد فى علم الأحياء . أوجه جمود نصير فلهب «التصغير» القديم ، و «الأغوذج» الفيزيو-كيميائى . وفى اللحظة نفسها حين يتحاشى علم الفيزياء هذا ، كإنه يفتح الطريق «لأغوذج» جديد و يكتشف استحالة تفاسير الذى يرسم الصورة بالتقطيع أو يصورها بالتقطيع .

الذكاء والذاكرة

فى التكوّن التشكلى للجنين ، كما فى حل إختبار أو لفز من ألفاظ الكلمات المتقاطعة ، من الصعب أن نميز ما هو ذكى عما هو قوة مصورة . إذ يجب أن يكون لدى من يجرى عليه الاختبار معرفة (قواعد لقوة بوجه عام) وعادات ذهنية (عملية بوجه عام) . ولا بد له أن يعرف معنى الكلمات أو الأرقام المستخدمة . وهذا هو السبب فى الاختبارات لا تقيس الذكاء العام ، كما أعتد Spearman * ، لكنها تقيس الذكاء فى ثقافة معينة طبقا لتخصصات مختلفة . وهذا هو السبب فى أنه من المستحيل من الناحية العملية على الدوام ، أن نضع اختبارات بحثة للذكاء بحق ، لثقافة متحررة من قيود تخصص بعينه ، وأنه لمن الاجحاف تقريبا ، وبصفة دائمة ، أن نحكم على فرد صاحب ثقافة معينة أو ندبئه بأنه غير ذكى ، بأن نجعله يجتاز اختبارات وضعت لثقافة مختلفة قوامها ذاكرات مختلفة .

وعلى وجه التخصيص ، قد يكون من العبث الواضح أن نحكم على الذكاء البيولوجى باختبارات للذكاء اللفظى والسيكولوجى ، والحسى . والبروتوزون (كائن حى أولى ، وحيد الخلية) يظهر قدراً عظيماً من الذكاء ، وذاكرة ذكية حين يصطاد ويلتهم فريسته طبقا لثقافته المحددة . لكنه يعجز تماما عن الإمساك بقلم مصفر ، وعن ملء صفحة مصفرة من الاختبارات ، باجابات صحيحة . مثلاً نكون عاجزين تماماً عن أرتجال أرجل ومعدة لأنفسنا . ولد يكون البروتوزون مصيبها ، لو حكم بافتقارنا التام إلى الذكاء . لكننا نفضل الاعتقاد فى الاختبارات الكلاسيكية (كلاسيكية بالنسبة لنا) . ويؤدى هذا إلى الوهم بأن الكائنات البشرية البالغة وحدها هى التى يمكن أن تكون ذكية . كما يؤدى إلى اعتقاد ساذج بين الكبار بخاصة ، بأن الحيوانات والنباتات ليست ذكية ، مثلاً يكون الجنين البشرى . لكن البروتوزون ، أو الجنين ، ربما يستطيع تماماً ، ويسهولة ، أن يحكم على الأدميين البالغين بأنهم أغبياء ، ماداموا لا يعرفون لكى يمشوا سوى استخدام الأرجل التى زودوا بها . بدلاً من أن يعرفوا كيف يشكلون الأرجل مثلاً يفعل جنين ما ، أو كيف يرتجلون أرجلا كاذبة مثل الأممية . وتستطيع كل الأنواع الحية أن تعد غيرها أحط منها قدراً فى اختبارات السلوك الذكى الذى يتجاوز تخصصها . كل نوع متخصص .

* يجب ألا نخلط بين سبيرمان العالم النفسانى ، وبين سبيمان عالم الأجنة .

ومن نوع إلى آخر ، أو من الجنين إلى البالغ ، نجد لحسن الحظ أن اختبارات الذكاء العملية (وليس اللفظية) تقوم على الثقافة المتحررة من تخصص بعينه (بل متحررة من نوع بعينه) إلى حد كبير ، ومستقلة بدرجة أكثر عن الذاكرة الثقافية ، وحتى عن الذاكرة التي لها خصائص معينة . وبالنسبة لأعظم المخترعات الفنية براعة ، ليس من المؤكد على الإطلاق أن يفوز آدمي البالغ ، الذي يوضع في منافسة مع الحيوانات والنباتات ، بالمجازة المخصصة للذكاء في كل مرة . وهذا هو السبب في أن الأدميين في أغلب الأحوال يحاكون نوعاً آخر ، ليس في إبداعاتهم الفنية وحسب ، بل في إبداعاتهم الفنية ، والتطبيقية أو العلمية . لم يكن الإنسان هو أول كائن فوق الأرض يستعمل السرعة فوق الصوتية ، والأجنحة التي تنحرف لكي يطير ، وغرف الغوص ، والضواغط ، ووسائل التنويه ، والشراك ، والطعم السام ، والسم ، والغازات السامة ، والملاجئ السرية ، والمخازن . بل يحاكي الأدمي الجنين الذي كانه ، مثال ذلك ، أنه يصنع حاسبات منمنمة تقوم على أغوذج القشرة المخية أو محفزات تقلد عمل الانزيمات (محفزات قوامها التقليد والمحاكاة) . ونحن نرفض الاعتراف بذكاء الجنين أو بذكاء الأنواع الأخرى . ونحن نتحدث عن ذكاء غير مدرك لفريضة تكوينية ، أو لفريضة سلوكية أو حتى عن المذهب الأتوماتيكي الفزيو-كيميائي . وعلى أية حال ، فإن واقع الأمر هو أن البالغ يكون أكثر درجة من ناحية الأتوماتيكية والميكنة من الجنين الذي كانه ، الجنين الذي كان عليه أن يرتجل أو يستعمل ذاكرته ليلاحظ التركيبات التي هي من شروط هذه المذاهب الأتوماتيكية نفسها . وكان من يتسخدم الأتومييل ، وجهاز الراديو ، والآلة الحاسبة ، قد يظن أوتوماتيكياً بأنه ذكي ومدرك بدرجة أكثر من أولئك الذين صمموا وانتجوا هذه الآلات .

المثنوية وعصر النهضة

مراجع لتمثل حديث للجسد

بقلم : دافيد لى بریتون

يعتمد تمثيل الجسم على إطار اجتماعي ورؤية للعالم ، وتحديد للشخص ، فالجسم عبارة عن بناء وليس واقعا بماله من حق خاص . ويبدو أن توصيفه منذ البداية هو أن يكون واضحا بذاته ، ولكن لا يوجد شيء أبعد عن الاتهام منه . ويصرف النظر عن قبول المجتمعات للأمر بصورة إجماعية ، فإن اظهار الجسم بطريقة ما كواقع يتميز عن الإنسان يبدو أمرا يحتاج إلى جهد شاق ، ومتناقض من وقت لآخر ومن زمان لآخر فالكثير من المجتمعات لاتعتمد كجزء من نظرتها للعالم ، حيث لايفصلون بين الانسان وجسمه بالاسلوب الثنائي الشائع عند الانسان القري . وربما يذكرني ذلك بالحادثة التي قصها موريس لينهارت الذي سأل أحد كبار السن من جماعات كاناك عما أضافته القرب إلى ميلانيزيا فكانت إجابته « أن ما أقيمت به إلينا هو الجسم » (١) ، فمع إتحام القيم والأشكال الثقافية والاجتماعية الغريبة التي تقبل إلى الفردية أصبح هناك وعي بالجسم كحاجز وكحد يميز الشخص عن أي شخص آخر . فمكونات الشخص في المجتمعات التي تشير إليها تتضمن اللحم دون إبرازه يشكل منفصل ذلك أن الجسم بذاته شخص تجريدي . وعلى المستوى الظاهري ، فإن الشخص الذي يعطيه الجسم ملامحه ويؤكد وجوده في العالم هو الذي يستطيع أن يتواجد . فالإنسان لا يدرك دون اللحم الذي يتشكل منه .

وهنا علينا أن نميز بين المثنوية dualism * والثنائية dualiry ** فكون الإنسان مكونا من لحم غالبا ما يؤدي به إلى العيش لحظات من الثنائية في علاقته مع المرض ، والتعب ، والعجز ، والشيخوخة ، والموت ، وعلى سبيل المثال : فالثنائية خبرة مجانسة

1) C.F Maurice Leenhardt, Do Kamo, PARIS, Gallimard, 1947, P 263

* المثنوية : مذهب فلسفي يقول بوجود المادة والروح معا (المراجع) .

** الثنائية : كون الشيء اثنين (المراجع) .

للحياة البشرية في جوهرها ، أما المثنوية - من جهة أخرى - فإنها تعكس رؤية للعالم ترفض الجسد من خلال حكم قيمى تصفى ، يضع الجسد في مواجهة النفس أو الروح ، بل وبساطة إلى أبعد من ذلك - كما سنرى هنا - في مواجهة مع الانسان نفسه .
والانسان الغربى الذى اعتاد ادراكاتناثيا ، يخترق حتى أكثر التعبيرات شيوعا (مثل جسمى .. الخ) يدهشه مفهوم الجسم الذى ينتهى إلى لا شئ لأنه يرى أن له جسما ، وأن التمثيل الاجتماعى يسوى بين هذا الجسم وبين ممتلكاته . فالطب على سبيل المثال وهو الراعى للمعلومات الرسمية على الجسم يجعل الإنسان كائنا على درجة من السعادة بما يمتلكه من أعضاء تعمل بناء على قواعد الحيوية الخاصة والجسم فى الوقت الحاضر يمثل سوقا ضخمة نامية (الجراحة الأعضاء ، وبناء الجسم ، والعلاج الرياضى ، وجراحة التجميل .. الخ) . ولم يعد هذا العصر عصر خلاص الروح ، بل عصر صحة البدن أو الجسم ، ولنلاحظ هنا أن أنثروبولوجيا الكتاب المقدس لم تفرق هي الأخرى بين الانسان وجسده . إن المثنوية المطابقة تماما لنظرية المعرفة الغربية لا يمكن أن توجد ، وفى هذا الصدد يقول كلودتر بسمونتات . « إن العهرانية لفة واقعية تعطي الأسماء لما هو متواجد بالفعل . ولذلك فلا يوجد فيها كلمة تعنى المادة ولا الجسم نظرا لأن مثل هذه المفاهيم ليست موجهة إلى واقع يقوم على التجربة . وذلك عكس ما تعتقده وفقا لمفاهيمنا الثنائية القديمة أو تقاليدنا المبنية على فلسفة ديكارت . إذ لم ير أى شخص المادة أو الجسم بالصورة التى تفهمها بها هذه المثنوية الراسخة » . (١)

ويعتبر الحظ الفاصل بين هذه الادراكات المختلفة للعلاقة بين الانسان وجسمه هو نفسه ما يميز المجتمعات ذات الطبيعة الجماعية عن المجتمعات ذات الطبيعة الفردية (٢) وهنا يقترح دراسة للفرضيات الحديثة للمثنوية التى أصبحت شائعة فى وقتنا الحاضر ، رغم مالتيته من مقاومة شديدة فى عصر النهضة . فلقد كان رجال التشريح هم أوائل

C.F.Clayde Tresmontant, Essai sur la pensee hebraique Nidel legrain, (١)
Le : corps humain du soupcon a que, Paris , Cerf 1953, 953 .
l'elision, paris, cantuion 1978

(٢) هذا المقال عبارة عن توسع فى موضوع نشر فى عدد سابق من دويجين قلم فيه دى ليبرتون مكاه بعنوان الفردية وجسم الانسان وهو العدد ١٣٦ (الترجمة العربية المجلد ٧٥) وقام بترجمتها أيضا محمد بلال عباس نفس مترجم هذا المقال .

المحدثين الذين ميزوا بين الانسان وجسمه ، إذا إنهم قاموا بتشريع الجثث ، ودوروا «أمثلة جميلة فى الآلة البشرية» مرجيرايث يورسينار ، ولم يكن للهوية الشخصية أى أهمية فى نظرهم . وظلت الأسس المعرفية للطب قائمة على الدراسة الشاقة للجسم ، ولكن فى جسم انسانى مشرّح ليس له وزن ، ينظر إليه على أنه معرض للاصابة بالأمراض . وكان نشر كتاب Fabrica الذى ألفه فيزاليوس عام ١٥٤٣ نقطة تحول هامة . فلم يعد تمثل الجسد رؤية قديمة للشخص . وبدأ الطب محدياته بالاستشفال بالجسم . واكتسب على مدى القرون المزيد من المعارف . ولكن لم يكن للانسان موضع فيه . إذ أن الطب مبنى على الأنثروبولوجيا الثابتة ، فهو معرفة من الجسم لم تزد معها المعرفة عن الانسان ، وذلك هو السبب الذى جعلنا نقول إن الطب يعالج المرض ولايعالج المصاب به . ويعالج العضو أو الوظيفة ولايعالج الشخص المريض . وكان فرويد فى كتابه دراسات عن الهستيريا وبعض مؤلفاته الأخرى هو أول من أبرز حدود مثل تلك المعارف الطبية التى عزلت من موضوعها من أجل العناية بالجسم ، واليوم أصبح غير الرسمى والمعالجة المثلية* مبنيين على الدنو الشامل مع احتفاها بالأبعاد الأنثروبولوجية التى طالما أغفلها الطب ، وهذا هو السبب فى نجاح هذين النوعين من أساليب العلاج . فالتطب يشفى الجسم المريض ويجعل الانسان نوعا من «الشيخ» الذى يتحكم فى عدد ضخم من الأعضاء ، ولكن التحول إلى هذا النوع من المعلومات عن اللحم ، والتى ضربت صنفا عن الانسان من خلال عمل المشرحين لم يأخذ سبيله دون أن تواجهه صعوبات ، نجد آثارها واضحة فى المؤلف العظيم الذى سطره فيزاليوس ، وبخاصة فى أيقونياته المقدسة . وهو مانريد تحليله هنا بأن نتذكر أولا الوضع الاجتماعى والثقافى الذى هيا هذا المجال الخصب لرجال التشريح ، وبخاصة مذهب الفردية الذى ولد فى العالم الغربى فى عصر النهضة .

نشأة الفردية

كان المجال الأول الذى ظهرت فيه الفردية على نطاق اجتماعى ملحوظ هو أعمال النفسىفساء الايطالية فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر فى الوقت الذى عاصر الفترة

* nomeoparhy معاملة المرض باعطاء المريض مقادير ضئيلة من الدواء الذى لو أعطى لصحيح البدن

عقارب كبيرة لظهرت عليه أعراض هذا المرض (المراجع) .

التي أخذت التجارة والبنوك تلعب فيها دوراً هاماً في المجالات الاقتصادية الاجتماعية .
فلقد أصبح التاجر هو النموذج التقليدي للفرد الحديث ، أو الانسان الذي يتجاوز في
طموحاته الفئات المستقرة . الانسان الذي بلغ ذروة العالمية والذي تقف مصالحه الشخصية
وراء كل تصرفاته حتى ولو كان في ذلك اضرار بالصالح العام . ولم تكن الكنيسة
مخطئة آنذاك في محاولاتها التي بذلتها لمعارضة هذا التأثير المتزايد للتجار قبل أن
تزداد أهمية التجارة تدريجياً كضرورة اجتماعية في أرض مهياة لذلك . وعلى الرغم من
السوء غير المتعمد يرجع يوركهارت مقدم هذا المعتقد الجديد عن الفرد إلى بعض
الطبقات المتميزة اقتصادياً واجتماعياً ، الأمر الذي يرجع إلى بداية ارتفاع القيم وارتباط
الوسطاء التجاريين ببعضهم .

ففي وسط هذه الجماعات أخذ الفرد يميل إلى أن يتخذ لذاته مكاناً مستقلاً ويختار
قيمة الخاصة ويحدد تفضيلاته بنفسه . إذا لم يصبح لديه اهتمام بالمجتمع ولا احترام
للتقاليد . وليس من شك في أن هذا الوعي الذي هباً للانسان مجالاً غير محدود للعمل
لم يؤثر إلا في قطاع من قطاعات المجتمع هو سكان المدن من التجار وزجال البنوك .
وأدى الوضع السياسي غير المستقر في الدويلات الإيطالية إلى أن ينمى كل أمير في
نفسه روح التنوير بأن يحسب لكل أمر حسابه ، وروح اللامبالاة ، وروح الطموح
بالاختيار مما يتناسب مع ابراز فرديته . ولقد أكد لويس ديوينت بحق على أن التفكير
الماكيافيللي الذي يعد تعبيراً سياسياً عن هذه الفردية الوليدة قد عين حدود «الاتعتاق
من شباك قداسة الغايات الانسانية» (١) .

وأصبحت نظرة الانعزالية الحديثة التي أخذ يعيشها الانسان صاحب السلطة في دولة
مضطربة تتمثل فيما قد يصيب الامير من مخاوف من يحنطون به من أشخاص طموحين
يتهدونه في أى وقت من الأوقات (٢) . وفي ظل السلطة الواقعة تحت حمايته فزت
شخصية قوية جديدة من هذه الفردية الوليدة ، وهي الفنان ، وتعاظم الشعور بالانتماء

(1) Louis Dumont, Essais sur l'individualisme . Paris, seuil 1983, P.79.

(2) Jacob Burckhardt, la Civilisation de la Renaissance en
Italie, vol 1, Paris, Denael 1958, col 1. Mediation, P.9.

إلى العالم بسبب حالة النفى التى وجد الآلاف أنفسهم فيها كنتيجة للتقلبات الاقتصادية والسياسية فى مختلف الدويلات ونشأت مستعمرات كبيرة للنفى فى كثير من المدن الإيطالية مثل مستعمرة أو منفى فيرارا فى فلورنسا . وبدلا من أن يستسلم هؤلاء الرجال المنفيون فيها للأحزان بسبب إبعادهم عن مواطنهم وأهلهم أخذوا ينمون فى أنفسهم الشعور بالانتماء إلى العالم الأكبر . وأصبح مجال مجتمعهم يضيق فى نظرهم عن أن يحددوا طموحاتهم فى حنوده . وأصبحت الحدود المقبولة بالنسبة لرجال عصر النهضة هو العالم ككل . لقد كانوا أفرادا بالفعل وبالرغم من ذلك استمروا - من وجوه عديدة - متمتعين لمجتمع ظلت فيه العقود الاجتماعية قوية . وأخذوا فى نفس الوقت يحققون لأنفسهم درجة من التحرر من قيود الماضى الذى كانوا يظنونهم مستحيلا .

ولقد عصارت الكوميديا الإلهية لدانتى هذا التخلخل فى المحيط الاجتماعى الذى لايسهل ادراكه والذى اتاح لآلاف الناس الشعور بأنهم مواطنون عالميون بأكثر من شعورهم بالانتماء إلى دولهم . فمغامرات فرجيل فى الجحيم ماهى إلا مغامرات فرد ، تفترض مقدما تميز الشاعر والفنان ، ذلك أن دانتى الذى فرض عليه أن يعيش بعيدا عن فلورنسا عمد إلى كتابة مؤلفه العظيم باللغة الدراجة ، كما لو أنه أراد أن يتقلب على شعوره الداخلى بأنه فى المنفى . ولكنه رغم شعوره بالإحباط استطاع أن يقول وهو ملىء بالبهجة : « ان وطنى هو العالم كله » وأصبح الرب عالم الغيب وكذلك المجتمع مرجعين شبه صوريين ، ولم يعد لهما السيطرة الكاملة على قيم وفعال الإنسان الذى ازداد تحرره من سيطرة الكون .

وبدأ الانسان ذو الصيغة العالمية يستقى من قناعاته الشخصية التوجه الصحيح لأعماله فى الدنيا . فاستشعر أهميته الاجتماعية . ولم تعد غوامض القدر هى صانعة القرار بالنسبة لحياته أو حياة مجتمعه . ومنذ ذلك الحين عرف أن الانسان نفسه هو القادر على صنع أقداره وأنه هو الذى يقرر انشكل والمعنى الذى تتخله الروابط الاجتماعية . وأدى التحرر فى المجال الدينى أيضا إلى تأكيد الوعى بالمسئولية الشخصية الذى قاد سريعا إلى التحرر السياسى ومولد الديمقراطية .

وتتويجا لنمو الفردية فى أوروبا الغربية اشتهرت أسماء الكثير من الأفراد، وتتمتع

الشعراء فى أثناء حياتهم بالشهرة كما حدث بالنسبة لكل من دانتي وبتراوك . ومن الأدلة الأخرى على ذلك ظهور توقيعات الفنانين على الصور التى رسموها بعد أن ظل مبدعو العصور الوسطى على نحو بنائى الكتانس الكبرى مغمورين مجهولين مقضى عنهم فى مجتمع الرجال . ومن جهة أخرى أضفى قنانو عصر النهضة طابعهم الخاص على أعمالهم . وحول ذلك يلاحظ اندريه تشاستل أن «المصورين فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر كانوا يميلون إلى اظهار أنفسهم بصورة أقل تواضعا مما مضى» ، وهذه هى الفترة التى كانت التوقيعات فيها تظهر فى شكل الـ Carrellinò (وهو لوحة من الورق أو المعدن عليها اسم الفنان وبعض المعلومات الأخرى المتعلقة بتنفيذ العمل) . وكثيرا ماوجدنا صورة شخصية للمبدع على الجانب الأيمن من التكوين ، كما فعل بوتشيللى فى لوحة «عبادة الماهى» (حوالى سنة ١٤٧٦) .

لقد وجدت هذه الملامح الجديدة بوفرة بعد عم ١٤٦٠ . وأصبحت تدل على ادراك الشخص لذاته بصورة واضحة(١) ولقد أخذ فاسارى على عاتقه أن يمتدح هؤلاء الذين صعدوا فجأة إلى مراتب الشهرة الاجتماعية . فلم يعد الفنان هو الموجة السطحية تتولد عن وحاتيات الجماهير ، ولا الحرقى الذى يضئع اسمه وسط تصميم عمل جماعى ، بل أصبح الفنان مستقلا بإبداعاته ، وأخذ الدور الذى يؤديه الفنان وضعاً اجتماعياً يميزه عن غيره من الحرفيين .

ولقد شرفت مدن عصر النهضة الإيطالية بأن أظلت داخلها رجالا من المشاهير : من القديسين بطبيعة الحال . ولكن منهم أيضا شخصيات سياسية وشعراء وعلماء وفلاسفة ورسامين وغيرهم . وظهر التهكم الذى لم يكن ليتوقف عند حدود كاتجيا مصحح للشهرة والطموحات ، واتخذ أشكالا عديدة ابتداء من القرن الخامس عشر . ولم يكن التهكم محاولة مضادة لتحقيق التوازن ، بل مقاومة جماعية لظاهرة استقلال الأفراد إلى حد الإضرار بمصالح المجتمع . اختلف التهكم باعتباره أحد صفات الثقافة البرجوازية اختلافا تاما عن سخرية الثقافة الشعبية وبخاصة المشتركة . وأصبح مفهوما ذهنيا للوجه أو تعبيراً صامتا يدل على الرغبة فى الاعتدال على فرض وجود تعاقد فردى . أما اللطائف

(1) Andre chasrol, le Grand Atelier d'italie (1500-1640) paris Gallimard, 1965, P177sq.

الشعبية ، فهي من جهة أخرى تشتمل على الجانب الكرنفالي لجسم يطفح في الطبيعة وفي الكون ، انسان محاط بجمهرة ويكتسب وجوده معنى من خلال اتصاله بالآخرين(١).

الجسد كحدود للفرد

بدأ ذلك الفسيح الجماعي الذي ظل لدى قرون يجمع بين مختلف تنظيمات المجتمع في ظل العقائد المسيحية يتفكك . وأدى التهيكل الفردي في بطنه إلى قيام ممارسات وأفكار عالم عصر النهضة . وبعد أن ظل الفرد في أول مرة ، لدى قرون عديدة محبدا في اطار طبقات اجتماعية متميزة ومناطق جغرافية معينة ومدن معينها ، بدأ يفصل نفسه عن أنواده وأقرانه . وفي نفس الوقت أدى التراجع ثم التخلي عن الرؤية اللاهوتية للطبيعة إلى اعتبار العالم المحيط بالانسان شكلا مجردا ومحايدا وفارغا من أي فكر أو نطولوجي بحيث يسهل تشكيكه الآن بيدي الانسان . وكان لهذا التغير في وضع الانسان داخل الكون تأثيره على نفس المستويات الاجتماعية ، فلقد سار اتجاه الانسان نحو الفردية جنبا إلى جنب مع الاتجاه العلماني في الطبيعة ، وفي عالم الحدود هنا ، أصبح الجسد هو الحد الفاصل بين شخص وآخر . وبعد أن تخلخلت جذوره في المجتمع الإنساني ، بانقطاع صلته بالكون ، إذا بانسان عصر النهضة المنتمي لمستويات ثقافية يفكر مليا في حقيقة تجسده من زاوية أنه شيء اتفاقي(٢) ، وإذا به يكتشف فجأة أنه

(١) حول الكائن الشعبية انظر كتاب Mirail Bakhrin, L'Œuvre de Francois Rabelais et la culture Populaire au Moyen Age et la Renaissance, Paris, Gallimard,

1970, Burckhardt, ومن التهم انظر كتاب J. السابق الاشارة إليه ص ١٨٤ وما بعدها .

(٢) David le Breton, corps et societes, essai de sociologie et d'anthropologie de corps, Paris, meridiens- Klincksieck 1985.

« Onology أحد محرمات الفلسفة التي تشمل النظر في الوجود باطلاق ، مجردا من كل تعيين أو تحديد كما يدل أيضا على البحث في الموجود من حيث هو موجود (المراجع)

الفلسفة الأكاديمية : التي تذهب إلى القول بأن كل الظواهر يمكن ردها إلى محدودات ميكانيكية ، وترد الحياة إلى مجموعة وظائف تؤدي عملها ككروم في ماكينة ، وقد فسر ديكارت سلوك الحيوان بهذه الآلية . ٥٣
بأن الحيوان آلة . (المراجع)

مثقل بجسد متضائل وعرضى وخاو من أية مضامين أونطولوجية . وعقدت الفلسفة الآلية وخاصة بعد ديكارت لم تعد حقائق الطبيعة فى متناول الملاحظة الحسية مباشرة ولا فى متناول الخيال ، فالطبيعة المدركة بالحس لا يمكن أن تتحول إلى طبيعة مدركة بالعقل ، فالحواس مضللة ، والجسد مصدر الخطأ والجهل عند الانسان ، مثله مثل الخيال ، وسوف نرى أن الجسد ليس إلا فضلة ، وأنه لم يعد العلامة على وجود الانسان ، أو مالا يدرك كشيء متميز عنه ، إنه شئ ثانوى الأهمية بالنسبة له وشكل مفروض . وأصبح التعريف الجديد للجسد متضمنا أن الانسان مقطوع عن الكون ، ومقطوع عن الآخرين بل ومقطوع عن ذاته ، فالجسد فضلة أو بقية ماتقلص إليه بعد هذه الانقطاعات الثلاث.

تطور رسم الأشخاص (البورتريه)

الوجه ، بمثابة عيد الظهور بالنسبة للفرد أصبح رسم الأشخاص خلال القرن الخامس عشر بطريقة واضحة ، مصدرا رئيسيا للإلهام لدى الرسامين ، ليس فقط فى فلورنسا والبندقية بل وفى هولندا وألمانيا ، وبذلك انقلب - عبر عقود قليلة - ذلك الانبعاث الذى كان مستقرا حتى ذلك الحين والقاضى بعدم تحمل الملامح الانسانية إلا فى مظهر صورة دينية ، وتختفى لوحة فان إيك «الصورة الشخصية لارتولفينا» بتألف عائلى لزوجين يخلو من أى صدى دينى ، فالكلب المرباض تحت أقدامهما يعزز الطبيعة الزمانية للمشهد ، وأصبح رسم الأشخاص فى حد ذاته مبررا للرسم ، ولكى تتلهم هذه الحقيقة - علينا أن نتذكر أن الوجه فى المجتمع الذى بدأ الفرد فيه يؤكد ذاته أصبح أهم الأجزاء تفردا فى الجسم ، وأن توحيد أى شخص إنما يرتكن فيه . ويشير الترقى التاريخى الذى اكتسبه الفرد إلى الترقى الذى اكتسب الجسم وبخاصة الوجه . وقد ازدادت أهمية الوجه مع مضى القرون (بظهور التصوير الضوئى وحلوله محل التصوير الزيتى ، ويكفى أن نذكر بطاقات الهوية الشخصية التى نستخدمها اليوم وكل منها يحمل صورة الوجه فقط). فلم يعد الفرد مجرد عضو فى جماعة بالمعنى الذى كان مفهوما لدى انسان العصور الوسطى ، بل أصبح جسما بذاته ، وقدمت الفردية حيثما ظهرت صورة الإنسان محبوسا فى جسده الذى هو علامته تميزه خصوصا من خلال ابراز الوجه .

عندما لا يمكن تمييز المرء عن جسده ! تشريح مستحيل

يعتبر تكوين المعارف التشريحية فى إيطاليا فى القرن الخامس عشر وبخاصة فى جامعة بولونا ، وهى إحدى مراكز تطور الفكر الحديث ، بمثابة تغير انثروبولوجى ملهـلـ. فمع قيام أول عملية تشريح رسمية فى بداية القرن الخامس عشر وانتشار الممارسات التشريحية فى أوروبا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. بدأت اللحظة الخامسة فى مذهب الفردية الغربية (١) وفى سياق المعرفة وترتيبها ، فإن التمييز فيما بين الجسد وشخص الإنسان قد ترجم فى ذات الوقت إلى تحول اونطولوجى قاطع ، وأدت هذه العمليات إلى تلفيق قصة الجسد فى نظرية المعرفة الغربية .

فلم يكن الجسم من قبل متميزا عن الموضوع الذى يمنحه وجها ، ولم يكن الإنسان منفصلا عن لحمه ، ولم يكن بعد موضوعا للنقيضة الوحيدة من أن له جسما . وفى عالم ساد فيه التسامى المسيحى ، حيث كان الإنسان يمثل صورة الكون . كان ما يؤدى إلى جريان الدم حتى ولو لفرض العلاج والشفاء يعتبر عملا من أعمال العدوان . وفى كتاب الحرف المشروعة وغير المشروعة فى العصور الوسطى أكد مؤلفه لى جوف على العار الذى يلحق عمل الجراح والحلاق والجزار والجلاد (٢) ومثل هذا التجميع القريب لهؤلاء الشركاء يدلنا على الحقيقة التى ظلت قائمة لدى ستين طويلة ، وهى أن هؤلاء الذين ينتهكون حرمة الإنسان (أى جسم الإنسان) لم تكن لهم سمعة طيبة . ومثل غيرهم من الأشخاص من توقعهم مسئولياتهم فى حياتل مخطورات أو محرمات بعينها ، كان الجراحون أشخاصا مقلقين فى عيون معاصريهم ، وإنا لنجد أن مجلس تورز قد منع الأطباء الرهبان عام ١١٦٣ من اوراق الدم، وتشيرت طبيعة مهنة الطب فى القرن الثانى عشر (٣) فانقسمت إلى ثلاثة فئات : أطباء الجامعة وهم من العلماء الذين يتفوقون

(١) هذه اللحظة تميز بالذات بداية مرجحات التشريح ، وهو المدرج الذى بناه روتدلت فى جامعة مونبيلييه ابتداء من سنة ١٥٥٦ ثم الذى بنى فى بادوا ويرجع أيضا إلى منتصف القرن السادس عشر .

(٢) Jacques le Goff, Pour un autre Moyen Age . Paris gallimard 1977, (٣) P.93-Marie- Christine, corps et chirurgie a l'apogee du Moyen Age, Paris, Flammarion 1983, P.119. FF.

(٣) Daniele Jackard, le Milieu medical du Xlle au xve siecle, Geneva, Droz. (٣)

بغيرتهم في الجنس على قاعليتهم في المداواة ، وكانوا يتدخلون فقط في الأمراض الظاهرية دون المساس بجسم المريض ، والجراحون الذين بدأوا بالفعل في تنظيم أنفسهم منذ أواخر القرن الثالث عشر ، وأصبحوا يعملون في إطار الجسم متهكين حرمان الدم ، وكان أغلبهم غير المتخصصين يحترقهم الأطباء بسبب جهلهم بالمعارف العلمية . وأخيرا الحلاقون الذين كانوا يناقسون الجراحين ، وهم وإن كانوا يعرفون استخدام المشط والموسى ، كان المتوقع أيضا أن يكونوا على دراية بالمراحل المختلفة لفقد الدم ، واحتل الطبيب المكانة الفضلى بين هذه الفئات الثلاث باعتبار أنه يعمل لواء العلم ، وأنه كان مؤدريا للعاجات المحقرة ولم يلوث نفسه بدمس الدماء . وهكذا تميزت مكانة كل من الفئات الثلاثة من المئتين خلال القرن الثالث عشر . وكان النهد عن جسم الانسان المريض هو الذى يحدد الوضع الاجتماعى عن الأفضل وكانت الحركة المعرفية والأبولوجية التى أدت إلى اختراع الجسد قد دارت رحاها .

وعبر القرن الوسطى كان التشريع محرما ، بل وموضوعا لايحوز حتى التفكير فيه . فامتلاك أداة يحترق الجسد كان بعد انتهاكا للجسم الانسانى الذى يعد شجرة الخلق الإلهى بل وربما اعتبر ذلك انتهاكا لجلد ولحم العالم كله . ففي عالم العصور الوسطى بل وأيضا في عالم عصر النهضة التى كان ينظر إلى الانسان على أنه مرتبط ارتباطا مباشرا بالكون ، فهو كون مصغر ، ولا يمكن للجسم أن يتفصل عن الانسان أو عن العالم أى الانسان ، وعقائيسه وحده يكون الكون . إذا لم يكن بعد قد تحول إلى تلك الفضلة التى آل إليها في العصر الحديث . كنتيجة لاتصاله عن الإنسان وعن العالم . ومع الشعور الجديد بالقرنية أو بالشعور بالذات قول الشعور بعضوية المجتمع : أصبح الجسم هو الحدود المعنية الدقيقة التى تفصل بين شخص وآخر ، وأصبح «عامل التفرد» (١) حذفا لتدخلات محددة أهمها البحث التشريعى من خلال تقطيع الأوصال . وظهرت بذلك مشنوية منهجية تمثلت في تجزئة الوحدة البشرية وأدت إلى تحول الانسان الذى لا يمكن تمييزه عن لحمه إلى مالك لجسده .

١ - E. Durkheim *Formes elementaires de la vie religieuse*, paris P.U.F., (١)

امتلاك جسم : بداية التشريع

تهض أول عملية تشريع لجسم الإنسان لغرض تعليمي ومعرفي شاعدا على تغير كبير في العقلية الغريبة ، فلم يعد الجسم بالنسبة للقائمين بالتشريع قاصرا على تحديد الوجود الإنساني ، فحسب بل أصبح الجسم غير ذي وزن ، منفصل عن الإنسان بطريقة ثنائية ، فكان يدرس لذاته كواقع مستقل ، ولم يعد أمره قاصرا على أنه العلامة التي لا تنتقص من جلوه الله في الإنسان وعلى كلفة ويجوز الكون . فإذا ما عرفنا الجسم تعريفا حديثا بأنه علامة مميزة لانفصال الإنسان عن ذاته أو انفصاله عن غيره أو انفصاله عن الكون ، والقيم المتوارثة لأمكننا اكتشاف اللحظات التي تمت فيها عمليات تحطيم القيم المتوارثة على يد رجال التشريع الأوائل وبخاصة فيزيالوس . يبدأ أن هذا التمييز الذي قام بين الوجود الإنساني والجسم والذي أعطى للجسم ميزة إمكان فحصه علميا بطريقة معينة دون الحاجة إلى الرجوع إلى شيء آخر (الإنسان أو الطبيعة أو المجتمع) كان في مراحله الأولية وظل لمدى طويلة مدموما من خلال الصور الأولى ، كما وردت بشكل غريب في الصور الإيضاحية التي جاءت في مؤلف فيزيالوس العظيم أو تبينت في عدد من البحوث الخاصة بالتشريع التي ظهرت خلال الفترة من القرن السادس عشر إلى الثامن عشر . ويذكر روجر كابوس في هذا المقام أنه ولا يصح نظريا أن توجد تلك الصور غير المدعومة بالوثائق ، لأن أي خيال أو نزوة في هذا المجال يمثل خطرا بالغا ويجهنا علينا دفعه (١) . غير أن الجانب الموضوعي المطلوب في الصور التشريحية ازداد خلال فترة طويلة بواسطة عناصر مستقاة من خيال مضطرب ومشوه .

ولئن لم يكن تشريع الجسم مجهولا قبل عصر النهضة ، إلا أنه كان بالشك نادر الحدوث ، ويبدو أنه كان يمارس من العهود القديمة . فرما فتح جالين الباب بقليل من الجش ، ولكن فيزيالوس يشير يسخرية إلى أن التصحيحات التي أدخلت على أعمال جالين كنتيجة لممارسة تشريحية أكثر انتظاما تدلنا بوضوح على أنه لم يتم بنفسه بتشريع جثة حديثة الوفاة ، ونظرا لوقوعه في الخطأ نتيجة لتشريحة جثث القردة (على فرض أنه أخذها على اعتبار أنها جثث آدمية جافة معدة للدراسة العظام) فقد وجه الاتهام

Roger Caillios, "Au coeur de Fantastique" in coherences aventureuses, (١)

Paris, Gallimard 1965, coll . Idées No 359, P.199.

بدون وجه حق للأطباء الأوائل الذين مارسوا تشريح أجسام بشرية (١) . وظلت المعلومات الخاصة بالجزء الداخلي غير المرئي من جسم الإنسان حتى القرن السادس عشر معتمدة على التعليقات الواردة في كتاب جالين . بل ظلت بعض النقاط عند فيزاليوس متأثرة بأسلافه الماجدين ، واعتمدت البحوث التشريحية التي تمت قبل القرن السادس عشر أساساً على تشريح الخنازير التي كانت تعتبر آنذاك مختلفة اختلافاً بنائياً بسيطاً عن تشريح الإنسان . وإذا ما كان جسم الإنسان غير قابل للمساس به فإن ذلك يرجع إلى أن الإنسان ، الذي هو جزء من المجتمع وجزء من الكون أو العالم كان هو ذاته غير قابل للمساس به . وفي عام ١٣٠٠ كان البابا بونيفيس يدين الصليبيين الذين كانوا يغفلون لحم الشخصيات الهامة عن مزاراً في بلاد القرم حتى يسهل حمل هيكلهم العظمية معهم عند العودة إلى الوطن . ويعتبر هذا دليلاً آخر على أن الإنسان لم يكن منفصلاً عن جسده بالنسبة للمعاصرين له . ولكن الأيب ، بونيفيس الثامن أدان بشدة في بيانه البابوي "Desepulcris" تلك الاستهانة بالجثث ، وتحويلها إلى صورتها الهيكلية منها بعقيدة البعث . وهنا أيضاً إثبات ، ولكن من نوع آخر ، على أن الجسم قد ظل هو قوام الشخص ، وأن أي تعديل فيه معناه المخاطرة بتشويه الإنسان لحظة البعث . فتقطيع لحم الإنسان إلى قطع قد يؤدي إلى تحطيم الوحدة المقدسة للإنسان .

غير أنه في ظل مجموعة من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والديمقراطية المتشابكة حدث التحول في الإطار الثقافي ، وأخذت السيطرة اللاهوتية على العقول تضعف تدريجياً ، فافتتح بذلك الطريق للنظرة العلمانية للعالم . وأخذ المنطق العقلي يبدأ من عصر جاليليو يصارع في مجالات متعددة خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وأخذ فتح الجسم يؤدي دوراً فعالاً في ديناميكية الحضارة الفكرية.

A. Vesalius, la Fabricique du corps humain, Aries, Actesud, INSERN (١)
 1987. يقدم لنا هذا الكتاب الصغير المنشور بالفرنسية واللاتينية مقنة كتاب في ساليوس . وهي مقدمة ذات أهمية كبرى في تاريخ التشريح والآراء المتعلقة بجسم الإنسان في العالم الغربي .

فيزاليوس وليوناردو

تألفت اقحامات التشريع الحديث على يد رجلين مختلفين ، ولئن كان التاريخ يفضل أن يسجل أولا مؤلفات فيزاليوس (١٥١٤-١٥٦٤) إلا أن ليوناردو دافينشى (١٤٥٢-١٥١٩) قد سبقه بالمغامرة بتشريع نحو ثلاثين جثة . وأخذ منها الملاحظات وكتب عنها التعليقات العديدة عن تشريع الانسان ، إلا أن مخطوطات ليوناردو دافينشى كان لها تأثير محدود فى أيامها ، وغلب عليها طابع السرية بسبب إهمال خليفته فرانسيسكو ملتزى الذى ظل طيلة خمسين عاما يعيد استنساخ بعض فقرات من مخطوطات دافينشى عن الرسم فقط . ولم يسبق أن قام ليوناردو دافينشى بنشر آرائه أو رسوماته . إن رجلا لا شبيه له فى زمانه ، وفى موهبته وجب استطلاعه لن يكون أقل شهرة بين البحوث فى الأزمنة اللاحقة ، وكما يذكر جورج سارتون فإن ليوناردو كان يحتقر أهم اختراعين فى زمانه وهما الطباعة والحفر ، وكان يكفى بهذين الابتكارين أن يخرج عمله إلى النور فى عصره وينتشر ، بدلا من أن يترك ليشتت وتوزع أجزاءه ، كذلك بحوثه التى خطط لها عن التصوير والتشريع لم تخرج إلى النور ، مثلها فى ذلك مثل بعض ابتكاراته التى بقيت مختفية فى مذكراته . وحينما مات ملتزى أخذت الأيدى تتناقل تلك المذكرات حتى أصبحت أكثر شيوعا وبخاصة بعد سنة ١٧٨٦ حينما طبع شامبرلين بعض الرسوم التشريعية فى أحد الكتب . ويرجع الفضل بصفة خاصة فى إمكانية طباعة نسخ طبق الأصل من المخطوطات مع نهاية القرن التاسع عشر إلى إضفاء الشهرة فى النهاية على أعمال ليوناردو دافينشى فى مجال التشريع من حيث جودتها ومداه . ومن المؤكد أن فيزاليوس لم يكن ليعلم بهذه الرسوم وتلك التعليقات ، ووقع على عاتقه بذلك تقديم المعرفة التشريعية فى مجموعة كتابات العلم الحديث .

أول عمليات تشريع رسمية :

تمت أول عمليات تشريع رسمية فى الجامعات الإيطالية فى بداية القرن الرابع عشر باستخدام جيش المجرمين المحكوم عليهم بالإعدام ، واستمرت هذه العمليات على فترات منتظمة تحت إشراف الكنيسة التى كانت تراقب بدقة التراخيص الممنوحة ، وفى هذا

تفسير للبطء الذى سارت عليه عمليات التشريع المبكرة ، والمراسم البطيئة التى كانت تستمر على مدى أيام متعددة كيمارساة للأغراض التعليمية التربوية فى حضور شهود من الجراحين والحلاقين والطلاب . . وأصبحت هذه العمليات أكثر إنتشارا خلال القرن السادس عشر ، ثم أخذت تتجاوز أغراضها ومجالها الرئيسى وتوسعت وأصبحت أشبه ما تكون بعروض تشيع فصول المشاهدين .

وكانت عقليات ذلك القرن متفتحة للحقائق التى ربما كانت تخيف أبناء العصور السابقة بما فى ذلك أتباع جالين الذى كانوا يشتغلون بمهمة العلاج ، فلم يصنع هو ذلك الشيء الذى يتم عن شخصية الإنسان الذى يمثله ، بل أصبح كل من الشخص والجسم متميزين . وأخذ رجال التشريع يفرون أسرار اللحم ، دون أن تهزمهم التقاليد أو المحظورات ، وقد تحرروا نسبيا من الدين ، وأخذوا يتوغلون فى الكون الصغير بنفس روح الحرية التى ظهر بها جاليليو فى تغلبه على لا نهائية مكان الروح القديم بمعادلة رياضية واحدة . ولقد كان برشيللى محقا فى رأيه القائل "بأنه بفتح جسم الإنسان أثار رجال التشريع طرقا جديدة للمكتشفين الآخرين ، فاختراق حدود جسم الإنسان كان بمثابة اختراق لحدود العالم أو الكون الصغير (١) واتخذت الدروس الأولى التى صحتها الجثث شكل تعليقات على أعمال جالين . وكان بعد المسابقة عن الجثة المشرحة يتم عن تسليط اجتماعى هرامى دقيق . وفى نهضة مختصرة من بحث جاك دى كولياك (١٣٦٣) يعبر لنا عن هذه الطوبوغرافية الرمزية المرتبطة تماما وفى انساق فى صلتها بالجسد . وعن المنظر فى جامعة مونبلييه حيث كان التشريع يمارس بصفة استثنائية من ١٣١٥ كان للعلم يقف على بعد بسيط من المنضدة التى أسجيت عليها الجثة وكتاب جالين فى يده يقرأ منه بصوت مرتفع ، ويده الأخرى وعن بعد يشير إلى العضو الذى يذكره ، أما من كانوا يقومون بعمليات التشريع فينتمون إلى فئتين مختلفتين من الحلاقين . وكان الذى يقطع اللحم أميا ، أما الثانى الذى كان يستخرج الأعضاء ليوضح ملاحظات المعلم فكان أكثر تعليما . وكان الكثير من رجال الدين يحضرون فى مثل هذه العروض الصغيرة ، وكانت الكنيسة منذ بيان البابا يوتيفيس الثامن (المابق الإشارة إليه) تتحكم فى تراخيص إجراء عمليات التشريع . هنا راحة يداها مشتهكتان فى وضع الصلاة ، وأحد القسس يقفان أمام جثمان الميت ليخلصا روح المرأة التى تعرضت

لفنولوجيا الجمهور . ويمكننا أن نلاحظ أيضا الصرامة التي تعلو وجوه الحضور . وهناك لوحة أخرى مأخوذة من كتاب :

Anatomie de Mondo do luzzi (١٥٣٢) تأليف لاثرين وجانوت توضع بشكل أدق المتانة التي يحافظ عليها المحاضر ، ويجده مرتقعا عن منضدته يقرأ من كتاب جالين بينما يشير بيده تجاه الأعضاء التي يحاول الحلاق أن يحدد مكانها ، متبعا التعليمات التي يلقاها أحد الكتبة منكرزا بها كلمات الأستاذ . وقد اختفت الشخصيات الدينية من هذه الصورة ، مما يوضح اختلاف العقلية التي طرأت فيما بين الباحثين .

كتاب De Humani Corporis Fabrica

نشر كتاب فيزيالويوس هذا عن أنسجة الجسم البشري في ١٦٤٣ ، وهو مؤلف ضخيم يتكون من سبعمائة صفحة منها ٣٠٠ لوحة حفر غائر ، ليس من شك في أنها من عمل جيان دي كالكار أحد تلاميذ بيتيان . ويجرد ظهور هذا الكتاب استقلال فيزيالويوس عن تقاليد جالين . وتظهر الصورة التي تصدر الكتاب (التي ربما كانت من تصميم بيتيان) فيزيالويوس نفسه وهو يعمل في إحدى الجثث في شكل رمزي ، كذلك فإن الحفر الذي يليها يبيته مرة أخرى وهو يدعو أحد القراء للتعلم من كتابه ، فهو يحمل في يده ذراعا انسلخت عن جلدها وتمسك بريشة وقرطاس لتدون الملاحظات . ومع ظهور فيزيالويوس تخلى التشريح عن ولاته لجالين : ويعتبر ظهور كتاب Fabrica في نفس السنة التي ظهر فيها كتاب Pe Revolutionibus تاريخا هاما في هذه العملية التي أدت إلى اختراع الجسم في الفكر الغربي . ومع ذلك فإن كتاب Fabrica يشهد في أجزاء كثيرة عن العقبات الذهنية التي لم يكن قد تم التغلب عليها بعد حتى يرى الجسد على نحو بات كشيء متميز في واقع الأمر عن الإنسان . ولد فيزيالويوس في بروجنسل عام ١٥٦٤ . وكانت أسرته نسك غير بعيد من المكان الذي ينفذ فيه أحكام الإعدام ، فضلا عن ذلك فإن جزءا من علم التشريح الوحيد قد أخذ شكله في ظل المشائين (أو في عزلة ليلية بالحيوانات) - بحث كانت الجثث تبقى حتى يتساقط منها اللحم . وقد بدأت أول ملاحظات فيزيالويوس عن تشريح جسم الإنسان من

منطلق الرأي المبني على أن الإنسان منسحق منهجيا ، وأن الجسم هو الشيء الوحيد الذي يؤخذ في الاعتبار . وتلقى فيزيالويس دراسته في لوفين ثم في باريس ، حيث يحكى عنه أنه كان يتردد على الجيانات وساحات الإعدام للحصول على الجثث التي يريدها للقيام بعملياته التشريحية السرية . وانتقل بعد ذلك إلى إيطاليا . وفي ذلك الوقت قدم تجاربه التي زعزعت التقاليد الثابتة . وفي عام ١٥٣٧ صار طبيبا من جامعة بادوا . وتدلنا الرسوم الموجودة في كتاب Fabrica على تغير معرفي كانت له آثاره الخطيرة ، ولكنها كانت تولي التمثيلات عن الإنسان والكون تقديرا ملحوظا . وفي هذه الرسوم لم يتبع المشرع أو الفنان أى ملاحظة موضوعية بشأن داخلية الجسم ، التي أصبحت مرئية ببساطة ، كذلك فإن نقل حجم الجسم في البعدين المكانيين الخاصين بالصقعة جعل من التضعيف شيئا مستحيلا .

وكان الفنان الذي يرسم الأشكال التشريحية في ظل رقابة عيني فيزيالويس التي تطلب الكثير ، والذي وضع نفسه في إطار اصطلاحى كجزء من الأسلوب المتبع حقق تحولا رمزيا من حيث الدقة والإخلاص بالتصوير المتشابه عن الرغبة والموت واللوعة . كان رسم الجثث المسلوخة أبعد ما يكون عن العمل المحايد في ذلك الوقت الذي لم يخرج فيه عن أن يكون نتاجا مهتزا ليد الفنان ، فكان لا وعى الفنان والمشرع الذي يراقب دقة التفاصيل يعبر عن نفسه بوضوح في رسم الأشكال والأوضاع التي تختار لهما والشكل الذي تعرض به . وفيما يجاوز هذا العامل الفردى والتحكم فيه كان هناك التأثير السلبي للإطار الثقافى الاجتماعى وهو مجموع ما يمنع ويقاوم عمليات التشريح من أمور راسخة في أذهان العامة . لقد خيم الألم والشعور بالذنب على عمليات التشريح وأدى إلى العديد من الاعتراضات على انتهاكات السلامة البشرية لأجزاء الجسم الداخلية . وظل كل بحث ينشر عن التشريح في القرن الثامن عشر يعبر عن قرار خاص نتيجة مناقشات وجدل داخلى حيث يقف شغف المشرع بالمعرفة كآثار لصدى القيم المتأصلة في ذلك العصر وجهها لوجه مع لواعبه .

وتعرض لنا رسوم كتاب الأنسجة وغيره من البحوث التي ظهرت حتى القرن الثامن

عشر صور أجسام مشرحة ، أو أشكال متغيرة ملوطة بالألوان أو الرعب الساكن (١) . ففى جميع صفحات تلك البحوث استعراض المناظر غير عادية من متحف ملهى بالأنشياء الخيالية المزقة ، أشبه ما تكون بكتالوج تخيلى لآشياء كاهنسية غير محتملة . ولا تغلر مهمة رجل التشريح من اللوم على هذا العمل الذى يظهر فى الأشكال . فوجود الجسم هكذا مفتوح ومزق أو مسلخ ، إذا هو رمز يشهد على الإنسان الذى مثله تلك الأشكال ، ويذكر بماضيه حينما كان الإنسان غير قابل للاهتلاك . ولقد علق روجر كايوس على ذلك بقوله : "فى هذه الوثائق التى نجد فيها غموضا حقيقيا أكثر مما نجد فى الصور الخيالية عند جيروم بومن ، ويقدم فيزيالوس أجسامه المسلوخة أو هياكله فى شكل إنسانى ينطوى على اتجاه معين ليس فيه جمود ، ولا يخلو من علامات الحياة . فيختفى الجسم وراء الوجود الإنسانى الذى يظهر فى تصوير إيماءات الجثة بأسلوب معين . فهالنسبة لفيزيالوس وكثيرين غيره فإن الجسم الذى انفصل عن الإنسان وأصبح مستقلا فى نظرية المعرفة ، يقابله الجسم المرسوم الذى يظل إنسانا قبل كل شىء وإن سلخ عنه الجلد . ولقد أمكن التغلب على اهتمام المشرع بالدقة بواسطة الرقص الثقافى

(١) فى محاولة لإيجاد تعريف غير غادى لما هو خيالى ، يتجاوز البحث الذى يقصده الكتاب والفنانين ، خصص روجر كايوس صفحات جيدة لهذه البحوث التشرحية R. Caillios, "aucolour du Fantastique السابق الإشارة إليها ص ١٦٥-١٧٤ وفى إشاراتنا السابقة للصور الملونة بالألوان نقصد بعض أشكال فيزيالوس وبرتولين (واجهة غلاف كتابه Analomico Repormata (165) كنماذج لهذا النوع) . وكتاب G.Bidlos, Albinus (١٦٥) بما تضمنه من أشكال هياكل عظمية تدعو للتأمل تواجه فجأة بواسطة فراس النهر فى لوحاته المختارة للجسم البشرى الذكرى) . أما بالنسبة للرعب الساكن فهناك أمثلة عديدة : لوحة ملاك التشريح لجورج داجرى التى أحياها السيراليون أو غيرها من اللوحات التى ينتج فيها صدر أو ظهر امرأة باسمة بشعرها المصفى لكى يكشف عن الأنسجة الداخلية للجسم (انظر كتاب R.Caillois السابق الإشارة إليه ص ١٧٢) ومن الأمثلة الأخرى أيضا جيان فاللارد (١٥٦٣) وتشاوتز اتين (١٥٤٦) وغيرهما

ولدراسة كاملة عن بحوث التشريح انظر كتاب Dessins et : Jaques, Louosbinet and

Pierre Descargues trailes d'anatonie , Paris,

I. Gearges Canguillem, Homme de Vesale dans le monde de copernic, 1943 Chene, 1980 in Etudes d'histoire et de phelosophie de Sciences Paris,

. Vrin, 1983

لمبحثه . وهناك رسومات معينة تعبر عن ذلك بلا حدود أكثر مما تصور مبدعوها . فاللحم يحتاج على العمل الذى يمزله عن الوجود الإنسانى ، وذلك من خلال الإصرار على البقاء . فإصرار اللحم على البقاء يبرهن على أنه يتنى لشخص ما فى صورة منسوبة إلى شخص ما . فالجسم الذى قطعت أوصاله بالفعل على يد المشرح ينتقم انتقامه الرمزى فى "الجسم المشكل" الذى يؤكد حالة «تشويه الإنسان» .

وعلى عكس ما هو ظاهر لم يكشف فيزيالويس سر الجسم . ولكن ما يتبقى هو إنسان منفصل عن جسمه . إنسان يصرخ من طعنات الميضع . يتأمل فى موته ، ويكشف من خلال إيماءاته القليلة المشوهة عن الرفض (الذى ينتهى إلى النشل نظراً لأن تقطيع الأوصال قد تم بالفعل) لكن التحول الانتولوجى الذى يجعل من الجسم خلقاً صناعياً خالصاً لشخص ويكون مصير هذا الشخص هو الوحدة والانفصال عن العالم ، والانفصال عن الآخرين ، يتما بالنسبة لنفسه . وقد ابتلى على حالته هذه بهذه الزائدة من اللحم التى تشكل ملاعج وجهه . ويعلق كالحجر يلهايم على ذلك بقوله : «يبقى الإنسان عند فيزيالويس كائنًا مسئولاً عن اتجاهاته ، والشكل الذى يريد أن يظهر به أمام الاختيار ما هو إلا اختياره هو وليس اختيار المشاهد .

ويظهر تقديم الإنسان قديماً كتعبير عن الكون الآن فقط بصورة سلبية عند فيزيالويس ، هبطت قيمتها إلى حد هيكل عظمى مسلوخ يخرج به الإنسان رمزياً عن نطاق الكون . ولا تدل أهمية الجسم على أى شىء آخر . وأصبحت فرضية أن الإنسان هو صورة مصغرة للكون غير ذات قيمة عند فيزيالويس ، فالجسم لا يخرج عن كونه جسماً ، أو بمعنى آخر مجموعة من العظام واللحم ، ومجموعة من الأعضاء المرتبة النسقة مع بعضها . إلا أنه كان من الضروري كما كان الحال من قبل إحداث تحول شخصى وثقافى فى لا وهى المشرح . ونظراً لانفصال جسم الإنسان عن الكون فإن الكون يعتمد إلى الخلفية ويصبح بهسالة هو النظر الطبيعى المقصود به وتلطيف العرض النج اللحم المتزوج عنه الجلد . فيظهر من ورائه الحقول المورقة وأبراج الكتانس ، والقرى الصغيرة والتلال المتدرجة . فهناك عالم اجتماعى يحيط بالأشكال ويخفف من وحدتها ، ولكن وجود أناس آخرين مثل الموجودين فى العالم قد اقتصر على علامات قليلة محدودة . فالإنسان الكونى الذى كان يظهر فيما سبق لم يعد مع فاسيليوس إلا مجرد كاريكاتير

لنفسه . كون مشوه يتواجد فى خلفية جثة الرجل المشرحة ، وأصبح مجرد وجود للزينة.

ابتكار المفهوم الحديث للجسم

فتح فيزيالوس الباب ولكنه ظل واقفاً على عتبته ، وكان شاهداً على التجربة التشريحية والتصوير عندما كان الذين تجرأوا على الاشتغال بالتشريح لم يتحرروا تماماً من الأسلوب القديم للتصوير الذى لم يكن متأسلاً فى الوعى فحسب بحيث يمكن قهره وإنما تأصل خاصة فى اللاشعور الثقافى حيث واصل تأثيره لزمن طويل .

ونظراً لأن موضوع فيزيالوس السلوك كان مفصلاً فصلاً موضوعياً عن ذاته ومفتقراً إلى حالة الجسد ، فقد ظل هذا الموضوع يظهر رفضه لهذه الحالة من خلال اتخاذ شكل إنسانى فى وضعه . وبهذا التميز الموضوعى عن الغير أصبح له كيان الفرد ، ولكن بإضافة صيغة على اتجاهاته تظهر دعائم اجتماعية سليمة ، فيظل إنساناً تحت الاختيار منقطعاً موضوعياً عن الكون ولكنه محاط بمنظر طبيعى هو بمثابة كاريكاتير الذى هو تصوير للكون المصغر ، ولكنه يثبت أن فيزيالوس لم يستطع أن يستغنى عنه (١)

إن إنسان فيزيالوس يعلن ميلاده مفهوم حديث .. بمفهوم الجسم ، ولكنه يظل من نواح عديدة معتمداً على المفهوم السابق عن الإنسان كتعبير عن الكون المصغر ، ويفتح اللحم وعزل الجسم ، ويتميز الإنسان ، أبعد نفسه أيضاً عن التقاليد . ولكنه ظل على حافة الفردية فى عالم سابق لكون نيكوس . وعلى الرغم من كل شيء فإن الأساس الذى أرساه فيزيالوس كان ضرورياً حتى يتمكن الإنسان من أن يتعلم كيف ينتهى من الفصل الخاص بالكون والمجتمع ، وسرعان ما يكتشف نفسه متصفاً بالتفكير ، وبالتحديد التفكير الذى يبرز شرعية الفرد والإنسان الذى يقيم سلطته بنفسه أولاً وقبل كل شيء . فمن فيزيالوس إلى ديكاوت ؛ أى منذ ظهور كتاب الأنسجة (١٥٤٣) إلى ظهور مقال فى المنهج (١٦٣٧) أغفل هذا الفصل الفكر الغربى تماماً . وعند مستوى معين يتظهر الجسم من كل ما يشير إلى الطبيعة وإلى الشخص الذى يجسده .

(١) ذكر جورج كانجيلهام أن إنسان فاساليرس يبدو أنه ينتمى إلى عالم هو من نواح مختلفة يسبق كون نيكوس انظر كتاب GCanguilhem السابق الإشارة إليه ص ٢٩ .

ومع ظهور ديكاوت أصبح الجسد موضوعاً لاستعارة آلية ودليلاً يعكس التغير الذى حدث . ونفس الطريقة قليلاً ما استخدمت الاستعارة العضوية لتحديد المجال الاجتماعى . وأصبحت الفردية أكثر انتشاراً وأصبح الجسم نموذجاً بديعاً لكل نسق محدد، وحسبما علقت ماري دوجلاس على نحو ملائم (١) : « ولم يعد من المناسب أن الجماعة البشرية التى بدأت أبعادها الاجتماعية تمتد وتتوسع » .

وفيما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر ولد الإنسان الحديث ، وهو إنسان منفصل عن ذاته (فى ظل انفصال انطولوجى بين الجسم والإنسان) ، منفصل عن الآخرين (بمبدأ أنا أفكر وليس نحن نفكر) ، ومقطوع عن الكون (ومن الآن فصاعداً أصبح الجسم يذوق عن مصالحه ، وقد انفصلت جذوره عن بقية الكون ، وأصبح يجد غايته فى ذاته ولا يجد نفسه مجرد صدى للكون الذى تسوده الإنسانية) .

ويعنى هذا الابتكار للجسم كمفهوم مستقل تحولاً فى حالة الإنسان ، فعلم الإنسان العقلانى الذى عبرت عنه بعض التيارات التى ظهرت فى عصر النهضة ، وتحققت خلال القرون التالية لم يعد يدخل فى إطار علم الكون ، فقد افترض تفرد الإنسان وتوحده وإلى جانب ذلك فقد ألقي الضوء على ما يسمى الجسم .

ولقد أكدت المعارف التشريعية استقلالية الجسم ونوعية انعدام الوزن التى حققتها الإنسان الذى جسده ، وفى وقتنا الحاضر نجد أن الدقة المتناهية فى التخصص فى وظائف أو فروع طبية معينة تسير على نفس المنطق ، وهذا هو التناقض الرئيسى فى الطب الحديث - وهو انه ليس طب الشخص . هل الإنسان هو الذى يمرض أم أنه عضو أو آخر من أعضائه ؟ وما الذى ينبغى أن يعالج أهو الشخص المريض أم المرض ذاته ؟

وبتكرار النظر إلى الإنسان باعتباره ظاهرة ثانوية مصاحبة للتغير الذى يهتم فقط بجسمه ، فإن جانباً كبيراً من الطب الحديث يدين بالولاء اذن للتقسيم الذى وضعه فيزيالويس ، وفى الحقيقة أن الاعتراضات التى توجه إلى الطب الحديث هى أنه يهتم بالمرض (الموجود فى جسم به عضو مريض) أكثر من اهتمامه بالشخص المريض نفسه .

Mary Douglas De la Soullure (French translation Paris (١)
Maspero, p.131

وأعتبر التاريخ الشخصي للمريض مسألة غير ذات أهمية ، ولقد بدأت التقنية التي تعطي الطب صورته الجديدة تدفع بهذا النوع من الازدواجية لأقصى حد ممكن (١) .

أوردت مارجریت بورسینار فی کتابها Oeuvre au Noir حكاية زينون ، الذي وإن كان شخصية خيالية لطبيب كيميائي وفيلسوف ، أقرب ما تكون للحقيقة - مرلود فی عام ١٥١٠ . وفي أثناء رحلاته اشتغل بالتشريح سرّاً ذات مرة مع زميل له مات ابنه للتو ! «في الحجرة التي تفوح منها رائحة الخلل حيث كنا نقوم بالتشريح ، لم تكن الجثة التي نشرحها هي جثة الابن ولكنها كانت مجرد مثالب كامل للأمة البشرية..» (٢) ومن هذا المنطلق الأنطولوجي ولد علم الطب الحديث الذي كان مصدر تصوّره هو جسم الإنسان، مصدراً لتصوره التشريحي لهذه الأجساد الخالية من الحياة التي لم تعد تنطوي على شخوص إنسانية ، وحدثت تلك الصورة المدهشة لذلك الانفصال الأنطولوجي منذ عام ١٥٦٠ حينما نشر جوان فالقارد كتابه «تشريح الجسم البشري» Anatomia del cuerpo humono الذي استلهمه من كتاب فيزاليوس . وتبين إحدى لوحات هذا البحث شكلاً مسلوخاً يفصل جلده من مؤخرة ذراعه مثلما تمزق الحرقرة المهترئة وتبدو ملامح وجهه ممزقة ، ومازالت يده اليسرى تمسك بشيات بالسكين الذي استخدمه في عملية السليخ . ولكن هناك فنان آخر أخذ يشق طريقة ، ففي اللوحة الجدارية "يوم القيامة" في كنيسة سيستين (١٥٣٦-١٥٤١) صور مايكل أنجلو نفسه مسلوخاً ورسم وجهه هو على جلد سنت بارتلميو الشهيد الذي صورته كشخصيته هامة ووضعه على مقربة من المسبح وهو يتلقى المحاكمة .

يبدأ الطريق يفتح لحرمان الإنسان العادي الذي ينتمى إلى الطبقات الشعبية من حقه الشرعي في المعرفة عن الجسم بأن أصبحت هذه المعرفة امتيازاً رسمياً خاصاً بمجموعة

David le Breton : "Les yeux d'undant : imagerie medicale et imaginaire, (١)
"Au doigt et al'oeil, l'imaginaire de nouvelle technologies (under the direction of Alain Iras and Sophie Doiroi . Delpech to be Published by L'Harmattan)

Marguesite Yourcenar, L'oeuvre au Noir, Paris, Galli- (١)

من المختصين انفصلت بلافتها الخاصة وانفردت بالضمانات القانونية التي أعطتها حق ممارسة مهنة العلاج .

وتعرضت التقاليد الشعبية للعلاج لسخرية الأطباء الرسميين بل وتعرضوا هم للمعارضة الوحشية من جانبهم(١) ولكنهم ظلوا مؤثرين عن طريق استمرار ممارستهم التقليدية حتى وقتنا الحاضر حيث مازالوا يمارسون العمل بإصرار . ولئن لم تشمل الثقافة العلمية التي تطورت خلال القرن السابع عشر سوى قلة قليلة من سكان أوروبا فإنها كانت شديدة التأثير . فقد أحدثت بالتدريج تحولا في البنيان الاجتماعي الثقافي ولكنها لم تستطع أن تتغلب تماما على كل المقاومة التي لقيتها .

وذلك لأن تقاليد العلاج الشعبي أبقت الإنسان بشكل رمزي في نطاق وصاية الكون من خلال تسجيح معقد من العلاقات(٢)

كان من الواضح أن هذه المعرفة متأصلة في الأبعاد الجماعية لدرجة جعلتها تستمر في المناطق الريفية . أما اليوم فتتميل هذه الأبعاد الاجتماعية إلى الاختفاء بسبب النزوح من الريف وازدياد التوطن الحضري واختفاء طبقة الفلاحين ، إلى غير ذلك من الظواهر . ومع ذلك مازال المعالجون الريفيون موجودين ، وكذلك أدت الهجرة إلى المدن من جهة أخرى إلى أن عدداً من المعالجين الريفيين انتقلوا إلى المدينة وأخذوا يبحثون عن عملائهم من خلال إعلانات الصحف بدلا من استخدام الكلام الشفهي الذي كان هو الشكل التقليدي لشريعة عمل المعالجين الريفيين . وهذان نوعان بارزان على نحو ثوري من السكان المعالجين في المدن ، فهم أيا ما كان تأثيرهم أول من يعبر عن الطبيعة الفردية للعالم الحديث وأهمية ثقافة تتلاشى .

ولقد أدت المعارف التشريعية إلى تحليل الجسم إلى عناصر أو وحدات يمكن

(١) علينا أن نلاحظ أنه الصراع الدائر بين مختلف هذه الفئات وأنه مازال مستمرا حتى وقتنا الحاضر . ويثبت ذلك وجود قوانين تحرم ممارسة الطب بصورة غير مشروعة . وقد صدرت هذه القوانين خصيصا عند هؤلاء المعالجين الذين لا يعترف بقدرتهم على القيام بمهمة العلاج . فمازالت النظرة غير الرسمية للجسم المعتمدة على تفسيرات التشريع أبعد ما تكون عن تحقيق الإجماع عليها .

David Le Breton, Corps et Societes, op. e.t, chap5 "Image (٢) du corps Societes".

استخراجها بالمبضع . وانتقطعت الصلة بين لحم الإنسان وجسم العالم ولم يعد الجسم معنى شيئا خلاف الجسم . فالإنسان قد انفصل وجوديا عن جسمه ، ويبدو أن ذلك حدث فى أعقاب مغامرة خاصة وإن تكن فى نطاق الإنسان ذاته ، وما له أهمية أن الفيلسوف القائل «أنا أفكر إذن فأنا موجود» قد اعترف بانتهااره بالتشريع .

بل إن هناك فكاهة تروى أن ديكارت عندما سأله أحد زواره عما يقرأ أجابه بأن أشار إلى عجل صغير مسلوخ على المائدة . قائلا «هنا مكتبتى» ولنتذكر الفقرة الرائعة التى وردت فى التأملات «أفكر فى نفسى أولا ككائن له وجه وأيدى وأذرع ، وفى كل الأكلة المكونة من اللحم والعظم كما تبدو فى الجثة التى اعرفها بكلمة الجسم» هكذا جاءت صورة الجثة بشكل طبيعى فى كتابات ديكارت التى تعرف المادية بأنها عدم وجود أى قيمة للجسم . وبعضى ديكارت فى كتاباته قائلا : «وفضلا عن ذلك فأنتى اقدر كونى أطعم نفسى وأمشى وأشعر وأفكر ، أعزو ذلك لكه إلى الروح» . فعلم القيم عند ديكارت يسمو بالتفكير وفى نفس الوقت بغض من قيمة الجسم - وبهذا المعنى تكون فلسفته بحق صدى لعمليات التشريع . فهى تميز بين الجسم والروح فى الإنسان ، وتعطى الروح وحدها ميزة أن لها قيمة ، وأن تأكيد «أنا أفكر» كإدراك فردى تتشعب تماما مع الغض من قيمة الجسم . فهى تدلنا على ازدياد استقلالية ممثلى بعض الجماعات فيما يتعلق بالقيم التقليدية التى تربطهم ربطا وثيقا بالكون وغيرهم من الناس . ويتأكد مبدأ «أنا أفكر» وتمييزه على «نحن نفكر» يقدم ديكارت نفسه كفرد . ويكون الفاصل الذى يفصل بين ذاته وجسمه تماما من نوع البناء الاجتماعى الذى يكون الفرد فيه أهم من الجماعة . ومثل ذلك تماما غياب أى قيمة للجسم الذى يصبح مجرد حدود خطية تفصل أى شخص عن الآخر ، ويصبح شيئا خاضعا لفحص القائمين بالتشريع ، وعموما فالجسم لا يخرج عن كونه كما مهمل .

داقيد لى بريتون

(الانجريس)

الأجساد البورجوازية - وجثث المجرمين انجلترا - من ١٧٥٠ الى ١٨٣٠

فى عام ١٧٩٥ مضى جيريمياه أفيرشام Jeemiah Aversham إلى حيث يعدم وفى قمة زهرة ، وقد دون فى ذلك أنه "شئت فيما بعد فى ساحة وميلدون ، وظل معلقا عدة أشهر . وأمضى ألوف من أهالى لندن أيام الأحاد بالقرب من هذا المكان كما لو كانوا مشدودين إلى رفات بطل من الأبطال" (١) كان هذا فى أخلاقيات الطبقة البورجوازية أمرا مغزيا لا يطاق . ذلك أن عرض جثة ميت أمسى من مجالات الحياة المريعة ، أو القاسية التى تعتبر بذئنة ، وتوصف بأنها تشير الغشيان . وحولت إعادة ترتيب القيم الاجتماعية بوجه عام جثة (الميت) إلى موضوع يبعث عند مشاهدته على النفور والاشمئزاز . ويتغير الموقف صار من المستحيل وصف جثث المجرمين بالانعطاط لدى عرضها على أفراد الشعب . وكان المجال المحير للقيم والاقتراضات الذى كان أساسا لهذا التحول محتجبا فى بنية السيطرة البورجوازية ، وجرى هذا الاحتجاب لا بقصد التآمر ، ولكن بنوع من الاتحراف . فالنظرات التى تحولت عن الأشياء البغيضة ، ظلت لا تدرك الأساس الثقافى للممارسة السابقة . وكان بغض أفراد الطبقة البورجوازية للمجرم الميت . ذلك البغض الذى سبق ذكره جزءا من من عملية التحول ؟ كما كان واقع أن الجثة تشير

(١) ج . بارو G.Barrow المحاكمات الشهيرة (لندن ١٨٧٥) المجلد ٥ ، ص ٣١٨

هذا الانزعاج أمراً هاماً ينبثق خاص لأنه كان لزمين طويل الغرض المستهدف من العقاب . وكان الضرب بالعصا ، والوسم بالحديد المحمى ، و "الحناك" (المشهرة : آلة خشبية للتعذيب تدخل فيها يدا المجرم وأرأسه للتشهير به - المترجم) وأساليب الإعدام تكشف كلها عن الجسم فى أوضاع مخزية . إلا أن شيوع هذه العقوبات البدنية فى أواخر القرن الثامن عشر أصبح أمراً تحوطه الشكوك والشبهات ، كما صار عزل المجرمين تحت ملاحظة ومراقبة أكثر فأكثر بمثابة بديل . وإنا لنتبين فى كتاب ميشيل فوكو Michel Foucault النظام والعقاب كيف أن "التكفير الذى ينصب على الجسد قد حل محله عقاب يقع فى العمق على القلب ، والإرادة ، والميول (٢) ويصف فوكو انتشار هذا النظام التجريدى فى مختلف الهيئات التى تتولى العقاب ، ولكنه يهمل الأحداث البودجوازبة بشأن أشكال العقاب العامة والعنيفة التى أسهمت فى تغيير الأوضاع فى الواقع العلمى . ويزودنا عرض هذه الأحداث الخاصة بالتعامل بهتة المجرم بأساس لهذا المقال .

الحرمان من الدفن .

ينبغى أولاً فى متابعة هذا التغير فى المفاهيم ، أن نتقصى ما فى ممارسة العقاب السابق ذكرها من ألفة بالجسد . فحيازة جثة المجرم لها عدة أغراض . فالمشقة فى مسرح الجريمة يراد بها أن تكون إنذاراً للأفراد ذوى النزعة المماثلة . ويتم تأكيد مصير المجرم بهذا الارتباط العمدى بين الجريمة والعقاب . وفى عام ١٧٩٠ نشرت صحيفة التايمز أن وليام سافيل William Saville حكم بإعدامه بالقرب من الموضع الذى ارتكب فيه جريمة القتل ، حيث يشق وهو مقرر فى الأصفاة (٣) ويهد ثلاثة أسابيع كان مصير توماس جاكسون Thomas Jackson أن يشق "بالقرب من المكان الذى سرق فيه البريد" (٤) غير أن الرعب الحقيقى كانت تثيره الممارسة المعروفة بأحوال الدفن "المقدس" ad sanctos فمعدن العصور الوسطى كانت الناحية المقدسة من فناء الكنيسة مخصصة

(٢) ميشيل فوكو "النظام والعقاب" (طبعة بتجهين ، ١٩٧٧) ص ١٦

(٣) التايمز ، ١٥ من مارس ١٧٩٠

(٤) الربع السابق ، ٢٣ من مارس ١٧٩٠ . انظر أمثلة أخرى فى "مجلة الجنتلمان" Gentleman's magazine ، أبريل ١٧٧٠ ، وأبريل ١٧٨٠

لأن يستحقون حماية قديس أو شهيد تابع للكنيسة ؟ ولتتمس المتوفى هذه الحماية ليضمن بحث الجسد والروح يوم الحساب (٥) . وفى مقابل هذا لا تستحق جثث المجرمين هذه الرعاية ، فيتوافق موضع دفنهم فى أكثر الأحيان مع مكان شتقهم . مثال ذلك أن جثة شخص أعلم فى القرن السادس عشر ، ورفض دفنه فى كنيسة الأبراشية ، أعيدت الى موضع قريب من تيرين Tyberne (٦) (مكان قديم للشتى فى لندن - المترجم) ، وفى عام ١٨٦٠ أجريت حفريات فى طريق بتلك المنطقة ، استخرج بها العديد من العظام الأدمية . ويقول مراسل صحيفة التايمز "كانت هذه على ما يتبين بوضوح رفات الأشخاص المتعساء الذين دفنوا تحت المشنقة" (٧) .

وقد دوى الشعور ضد دفن المجرمين فى أمكنة مقدسة فى القرن الثامن عشر وثمة أشخاص مشهورون مثل ريتشارد تيرين Richard Turpin ، ويوناثان وايلد Jonethan Wild دفنوا فى أفنية كنائس يورك ، و"سانت مارتين" St. Martin - in The Fields على التوالى (٨) وأثر هذا التراخى فى المواقف الشعبية على السلطات القضائية . فى عام ١٧٥٢ وضع لأول مرة نص قانونى يقر عادة عرض جثة المجرم المشنوق على الأنظار (٩) وكان الحكم الصادر من المحكمة يحرم الأكرهاء من التصرف فى جثة الميت . غير أن ثمة محاولات متواترة جرت للتغلب على هذه القيود . وقد ورد فى السجل السنوى لعام ١٧٦٣ أن "كل المشائق على طريق إيدجوير Edge-ware هدمها أشخاص مجهولون" (١٠) . وفى عام ١٨٧٢ أخذت جثة وليام جوبلينج William Jobling من المشنقة ودفنت فى فناء كنيسة چا رو Jarrow (١١) . ولا

(٥) فيليب أريس Philippe Aries "ساعة موتنا" The Hour of our Death (طبعة بنجرين ، ١٩٨٣) صفحات ٢٢ - ٤٠

(٦) ألفريد ماركس Alfred Marks ، المشنقة : تاريخها، وحوليات (لندن ..) ص ٥٠-٧٠ (التايمز : ٩ من مايو ١٨٦٠)

(٨) بارو ، المرجع السابق ، المجلد ٤ ، ص ١٧٢

(٩) جيمس ستيفنز James Stephens : "تاريخ القانون الجنائى الإنجليزى" (لندن ، ١٨٨٣) المجلد ٣ ، ص ١٠٥ .

(١٠) ليرن رادزينوفتش Leon Radzinowicz "تاريخ القانون الجنائى الإنجليزى" (لندن ١٩٤٨) المجلد الأول ، ص ٢١٩

(١١) ألبرت هارتشورن Albert Hartshorne "الشتى" (لندن ١٨٩١) ص ١٠٨-٩
٧٢

غريبة في أن مراكز الشنتق دعمت ضد المقاومة . ويوضح تصوير توماس كيريش Thomas Kerrich لمشقة على شاطئ براندون ، بسفولك Suffolk المركز مطوقا بسيور حديدية لمنع هدم المشقة . وثمة مشائق أخرى تطوقها ألوف من المسامير لكيح محاولات إزالة الجثة (١٢) وتتمثل أهمية العقائد الدينية في محاولات المقاومة هذه . وكان تحريم الدفن في أرض مقدسة مصيراً رهيباً . وحتى الإصلاح الديني في إنجلترا لم يغير هذه الممارسة وكان البيوريتانيون (المتطهرون) هم الوحيدون الذين لم يكن موضع الدفن يزعجهم (١٣) . إلا أن العلم بالمقاومة الشعبية لم يكن عاملاً رئيسياً في زوال المشقة ؛ ذلك أن ثمة مصدراً آخر للقلق ، أكثر وضوحاً ، يتمثل في تمفن الجثة ، فرائحة "الثانئة" المنبعشة منها تثير الخوف من الوباء والطاعون .

ونشأت المعرفة بأن فساد الجثة مصدر خطيرة لصحة السكان من ملاحظة ممارسة الدفن بأسلوب قديم . فحتى القرن الثامن عشر لم يكن هذا القرب من الموتى في وسط المدن والقرى يشير أى نوع من القلق . وعلى العكس كانت هذه المداخن في كثير من الأحيان مركزاً للحياة الاجتماعية . كانت على ساحات الدفن أسواق وتشكيلة من الملاحى والملاعب ، وكان الموقع ملتقى للعشاق ، أو لقاءات يغلّب عليها الطابع الديني (١٤) . كل هذا النشاط يتضمن نوعاً من الألفة بعملية التعفن ، إذ يودع في الساحات المحدودة لفناء الكنيسة عدد هائل من الجثث . كتب مراقب في شأن مدينة لندن : "تحفر القبور، وترتك مفتوحة من يوم الأحد الى أحد آخر ؛ أو إلى أن تقتل بالجيث ، ولا تلقى عليها أية أتربة خلال ما يملأ منها بالكاد جوانب كل تابوت" (١٥) . وكان طلب الأماكن (للدفن) يستلزم إعادة استعمال القبور القديمة ؛ أما بقايا العظام

(١٢) المرجع السابق ص ٨٢ ، ٩١

(١٣) كلير جيتنجز Clare Gittings ؛ الموت ، والدفن ، والفرد في إنجلترا المعاصرة (لندن ،

١٩٨٤) ص ١٣٩

(١٤) أريس Aries ، المرجع السابق ، ص ٦٢-٧١ ، The Waning : J. Hui " (نيجون ١٩٥٥) ص ١٥ . "zinga of the middle ages" ، وكر ا.ج. G.A. Walker (١٠) مقتطفات من الجبانات

Gatherings from the Graveyards" (لندن ، ١٨٣٩) ص ١٤٢ . أنظر أيضا The Public

Advertiser ، ٢١ من أبريل ١٧٧٤

والجماجم فتزال وتنقل الى مستودعات الجثث والعظام . ولكن يبدو أن الطلب يتجاوز أحيانا الزمن الطبيعى اللازم لتحلل الجثث . كتب شاهد فى القرن التاسع عشر ، أصابه ذعر : "فى مستودع العظام ترى رؤوس آدمية مقطعة بالشعر وعظاما لم يزل اللحم لاصقا بها" (١٦) . ولم تكن لا مبالاة الجمهور بهذه النظم الخاصة بالدفن ترجع إلى مجرد الجهل والفقر ، فالعظام والجماجم فى مستودعاتها لم تكن للعرض فحسب ، فهى جزء من دوس أخلاقى متعلق بالموت .

هيا بنا ، أيها المسيحيون ، ننظر الى عظام إخواننا ...

لنرى الحالة التى يرثى لها ، والتى آلت إليها ...

ترونها مهشمة ، مفتتة كالثرى ...

أنصتوا الى عبرتها ، أنصتوا جيدا ... (١٧)

وبدا معنى هذه الألفة بين الأحياء والموتى يتلاشى فى القرن الثامن عشر ، وأصبح ضررها على الصحة موضوعا يعالج فى الكتب والصحف . وكتبت صحيفة التايمز أن "الكتاب فى مجال الطب اعتبروها لوزن طويل ضارة بصحة السكان ، ويتسبب عنها اضطرابات وبائية" (١٨) . وثمة اهتمام خاص بالأثر السىء الذى ينتج فى الهواء عن التعفن . وانتشرت تقارير عن الوفيات بين حفارى القبور . وفسرت أسباب الروائح الكريهة التى تفوح فى ساحات الدفن . كتب لويس توماس الموقر Reu. Thomas Lewis "بالها من أمثلة مدحشة لجدها فى "تاريخ السرايب" History of Vaults التى فتحت ، والروائح النتنة الوبائية التى قتلت العمال فجأة ، وكل من كانوا على مقربة من "الريح المدمرة" (١٩) ولا عجب أن عم القلق والازعاج حتى أصاب ممارسة شتى المجرمين . وقد لفت لويس فى عام ١٧٢١ الأنظار إلى ضررها على الصحة : "حقا إن الروائح الخبيثة المنبعثة من جثث الموتى حين تبدأ فى الفساد تضر ضررا بليغا بصحة

(١٦) "الحسن" Philanthropist : "لمى والميت : خطاب لشعب المجلترا عن حالة أبنية كنائسهم" (لندن ، ١٨٤١) ص ٤١ .

(١٧) Aries ، المرجع السابق ص ٦١ .

(١٨) التايمز ١٣ من يونيو ١٧٨٨

(١٩) توماس لويس Thomas Lewis : "اعتبارات ملائمة فى شأن العادة القبيحة والخطيرة . عادة الدفن فى الكنائس وأبنيتها" (لندن ، ١٧٢١) ص ٩١

الأحياء ، وتسبب أيضا في هلاكهم . وأعتقد يقينا أن هذا هو السبب الرئيسى فى أن الله لا يقبل أن تظل جثة أى شخص بلا دفنها" (٢٠) . ولم يترتب أثر مباشر على معرفة طبيعة هذه الممارسة المضرّة بالصحة ؛ واستمرت السلطات تعرض جثث المجرمين فى مسرح الجريمة . الا أن الممارسة بدأت تقل ، وفشلت محاولة إحيائها فى عام ١٨٣٢ . وقد قام بعض أقرباء ولیم جوبلنج بانتزاع جثة ونقلها ؛ وهدمت المشنقة الأخرى الخاصة بهیچمس كوك James Cook على أثر عريضة قدمها أهالى ليمستر Leicester يشكون فيها من أن الممارسة أصبحت "أمرا بغیضا لا یحتمل" (٢١) .

وثمة عامل ساعد على أفول هذه الممارسة ، ذلك هو قانون عام ١٧٥٢ الذى أضاف التشريع على العقوبة الخاصة بجريمة القتل . هذا التشريع یزود القضاة بهدیل أصعب من المشنقة ، دون أن ینتقص من شناعة عرض الجثة . ومنذ القرن السادس عشر كان الجراحوں یسلمون جثث أربعة من المجرمين فى السنة ، ویضطلعون بأداء دروسهم فى التشريع ، فى علانية (٢٢) . واكتسب هذا الأمر عناصر مسرحية ، من قبیل شراء التذاكر لحضور العرض ، مع اتباع طقوس المهنة التى یراعیها المؤدون (٢٣) . ولم یكن انتتان الجمهور راجعا إلى القيمة العلمية لهذه الدروس ، إذ كان ما یجلبهم هو تحلل جثة المجرم بصورة ملحوظة . وشكت صحيفة التایمز فى عام ١٧٨٦ من أن "حشود الطبقة الدنيا من الجمهور ، التى حضرت فى الثلاثة الأيام الأخيرة فى "قاعة الجراحيں" لمشاهدة جثة هوجان Hogan الحلاسى المعروضة على الأنظار جعلت من المستحيل تقریبا

(٢٠) المرجع السابق ، ص ٦٤ .

(٢١) "ملاحظات وإستفهامات" ، جان - جون Jan-June ، ١٨٧٢ ، المجموعة الرابعة، المجلد ١١ ، ص ٦٣ . وليس ثمة إشارة إلى طبيعة المشنقة المضرّة بالصحة فى = الخطاب الذى یصرح بهذا النقل . انظر :

Public Record Office , Kew , H.O. 13/60 , 11 th August ١٨٣٢

(٢٢) سیر جورج كلارك Sir George Clark "تاریخ كلية الأطباء الملكية بلندن" (اكسفورد ، ١٩٦٤) ص ١٢٢

(٢٣) David Rumbelow : The Triple Tree (London , 1982) , P. ١٧٩ انظر أيضا : ر. لاثام . و . ماتیوس "مذكرات صمویل بیچز" (لندن ١٩٧١) المجلد الرابع ، ص ٥٩ ؛ "فى حوالى الساعة الحادية عشرة سرفا ، المفروض بیث Pett وأنا إلى "قاعة الجراحيں" (وكنّا مدعورین ، وبعینا أن نعتشى هناك) ، حیث ساروا بنا إلى "المسرح" إلى أن حضر الأستاذ المحاضر ، دكتور تیرن Tearne مع الماستر Maister بشكل فاخر .

اجتياز ساحة محكمة جنايات لندن المركزية Old Bailey من الساعة الحادية عشر حتى الثانية" (٢٤) . وأثارت القيود التي فرضت في عام ١٨٢٩ بشأن عرض جثة ولیم ببرك المشرحة اضطرابات شبيهة بالشغب . وفي الواقع استمتع بهذا العرض ما يزيد على أربعة وعشرين ألف شخص . (٢٥) .

ومن وجهة نظر السلطات القضائية ، كانت هذه العقوبة الموقعة على الجثة تتم بتحريم دفنها . ولكن كان هناك عامل إضافي يتمثل في الفزع من موضع الجراح . وقد لوحظ في محاكمة أنه "حين أخطرهم القاضى أن جثثهم سوف تقطع علنا ، تغيرت ملامحهم فجأة ، وشحيت وجوههم ، واعتريتهم رعشة ، وبدا عليهم رعب شديد . (٢٦) . هذا الخوف غير العادى من التشريح ناجم عن الأفكار الشعبية الخاصة بالإحساس البدنى بعد الموت والقصص الهابكة بشأن هذا الأثر من الحياة عديدة . وتتضمن الأمثلة الآتية بعض القدرات التعادلية . كان المعتقد أن جراح شخص مقتول تنزف عند لمس القاتل ؟ وأن تقبيل جثة ميت تمنع رؤيتها في الأحلام . كذلك فثمة حساسية تتضمنها ما في الجثة من منافع طبية . فلمس جثث من أعدم من المجرمين يقيد في محر أمة أورام أو تضخمات في الغدد . (٢٧) . بل إن الجثة نفسها تظل تؤدي بعض الوظائف : فمن المعتقد أن يستمر نمو الشعر ، والأظافر ، والأسنان لبعض الوقت بعد الوفاة . (٢٨) . فلا عجب إذن إذا كانت طبعة هوجارت الأخيرة في سلسلة "مراحل التسوية الأربع" .

(٢٤) التاييز ، في العشرين من يناير ١٧٨٦

(٢٥) "الأسكتلندي" The Scotsman ، ٣١ من يناير ١٨٢٩ .

(٢٦) "تاريخ البرلمان" المجلد ٢٦ ، ١٧٨٦ - ٨٨ ، ص ١٩٧ . هذا الإحساس لم يكن عند الكافة وقد ذكرت التاييز في الماشر من يناير ١٧٨٧ بدعشة أن اثنين من المجرمين "أرسلا إلى جراح مشهور يمارس التشريح ، قبل أن يعلما ببضعة أيام ، بمرضان عليه جثتيهما بعد تنفيذ الإعدام في مقابل مبلغ من المال" .

(٢٧) فرنسيس جروز Francis Grose قاموس معلى ، ومجموعة من الأمثال المحلية . والحرائث الشعبية (لندن ١٧٨٧) ص ٥٩ ؛ وجون سمونتلز أووال John Symonds "تولكلور دورستشاير" Dorsetshire Folklore (ميرتلفور ١٩٢٢) ص ١٨٥ روبرت هنت Robert Hunt "الحكايات الشعبية في غرب إنجلترا" (لندن ١٩٠٣) ص ٣٧٩ .

(٢٨) أريس ، المرجع السابق ، ص ٣٥٦ .

تردد الحوف الذى يعترى الجراحين وقتئذ . فالألم المبرح الذى يتجلى على ذلك الوجه ، والاتواءات التى تعترى الجسم إنما تعبر عن عقوبة ، وليست درسا علميا ، أو تشريحا لأجسام حية ، أو من مبادئ علم التشريح (٢٩) . وإذا كان الإقراط فى العنف الذى يتبين فى هذه الطبعة يعكس الأغراض والمعتقدات التى ثبت خطؤها ، فإنه لا يمكن القول بمثل هذا فى خصوص معالجة أحوال الانتحار . كانت جثة (المتنحر) تعامل بأسلوب يمثل عار هذا الإثم ، وذلك بأن تدفن عند مفترق طرق ، مع استعمال وتد يرشق فى الصدر . وكانت الطقوس فى هذه الحالة مستمدة دون شك من المعتقدات الشعبية . والمقصود بالطرق الأربعة المتفرقة أن تشتت طاقة الانتحار الشريرة ؛ والمقصود بالوتد أن يكبح نزعة الضلال (٣٠) . غير أن مفهوم العقاب لدى السلطات كان أهم من تشتيت الأرواح الخطرة . وقد كتبت صحيفة التايز فى عام ١٧٨٦ أنه "إذا كان الدفن فى الطريق العام مع استعمال الوتد قد نفذ فى عدد قليل جدا من حوادث انتحار أشخاص من ذوى المكانة المرموقة ، فإن جريمة الانتحار لا تلبث أن تزول" (٣١) . وفى عام ١٨١١ انتحر الرجل الذى قبض عليه فى جرائم قتل راتكليف Ratchiffe ، انتحر فى سجن كولد بات فيلدز Cold Bath Fields ؛ وقيل لوزارة الداخلية إن "مثالا مفيدا يمكن أن يقدم للطبقات الدنيا معرض جثة وليامز" (٣٢) وبعد إجراء الترتيبات المناسبة ، أخذت جثة وليامز إلى مفترق طرق ؛ وكتبت صحيفة المودنجر كرونكل فى ذلك تقول "رشق وتد اخترق الجثة وسط صرخات الجماهير المحتشدة ولعناتها" (٣٣) والجثة فى كل من هذه

(٢٩) انظر ولیم هيكشر William Heckscher "صورة وامبرانت : تشريح لدكتور نيكولاس تلب : دراسة ابيكولوجية" (نيويورك ، ١٩٥٨) ص ١٠٣-٥ : استزادة فى الشروح لهذه الطبعة . بيتر لاينو Peter Linebough "شعب تبهر ضد الجراحين" = "ولى هاى" ، لاينو ، وول ، وترمسون ، وونسلو ، "مشقة الببون" Albion's Fatal Tree (طبعة بنجوين ، ١٩٧٧) لا يشارون إلى هذا الجانب من الإدراك الشعبى لدى الجراحين .

(٣٠) إدوارد ويستمر مارك Edward Westermarck : أصل وتطور الأفكار الأخلاقية (لندن ، ١٩٠٨) المجلد ٢ ، ص ٢٥٦ . أنظر أيضا "هنت" Hunt . المرجع السابق ، ص ٢٩٣ .

(٣١) التايز ، ١٧ من نوفمبر ١٧٨٦

(٣٢) ١٨١١ P.R.O. , Kew , H.O, 42/118 , 29 th December

(٣٣) مودنجر كرونكل ، أول يناير ١٨١٢

الأمثلة يتم الاستيلاء عليها باسم المجتمع ، وينفذ فيها مرة بعد أخرى ما فى القصاص من قسوة وعنف .

متفرجون وضحايا

لم يعد قسيل العدالة هذا يتوافق مع قيم المجتمع بأسره ؛ وحدث تحول هام فى المشاعر . حيال جثة القتيل ؛ وصار تعريضها للعنف والتحقير ، بما كان متبعاً فى العادات والقوانين السابقة أمراً لا يحتمل . وقد اشتكى وليم إيدن William Eden فى عام ١٧٧١ فقال : "إننا نترك أنفسنا تتعفن ، مثل الفزاعة" (خيال المائة) فى الوشائع ، ومشانقنا ملأى بالجثث . فهل ثمة شك فى ألا يكون لألفة تسرية بهذه الأشياء من أثر سوى تلبذ المشاعر ، وهدم طابع الخير لدى الناس ؟" (٣٤)

وتشير اعتراضات صحيفة المورتنج هيرالد فى عام ١٨١٢ على عرض جثث المجرمين الى مالى هذا العرض من عنف وقسوة ، وتصف الجثة بأن "مئات الطيور تمزقها ، وأن أجزاءها تتساقط شيئاً فشيئاً مع كل عصفه ريح" (٣٥) . ولم تعد الجثة غير المدفونة دليلاً واضحاً على العقاب ، فهى الآن جثة ممزقة ومجزأة . والتحول الذى طرأ على الملاحظة يتعد فيشمل كل الممارسات والعقوبات القديمة . وكان الفرق ملحوظاً حتى فى التعليمات على الدفن الدينى (القسى) ad sanctos . فحفظ العظام والجماجم فى مستودع عظام الموتى يبدو تدنيصاً للقبور . كتبت صحيفة التايمز عبارة قوية : "انظر فى أفنية الكتائس بالمدينة ، تر كيف تعامل رفات الموتى بهذه الوحشية . هنا جمجمة وهناك جمجمة أخرى شاردة" (٣٦) . فإثابة الإنسان الخير ، ومعاقبة المجرم يتمان الآن بصورة واحدة : عتف وأضع مع الجثة الميتة ، بلا توقيير لها .

(٣٤) وليم إيدن : "مبادئ قانون العقوبات" (لندن ، ١٧٧١) ص ٨٠ .

(٣٥) مورتنج هيرالد ، فى ١١ من أغسطس ١٨٢٢ .

(٣٦) التايمز ، فى ١٧ من يونيو ١٧٨٥ . وبعد مرور سنة اشتكت الصحيفة نفسها قائلة : "كم هو بئس ، وكم هو مشير لاشتمزاز العقل المرفف ، العرف الخاص بالدفن فى أفنية الكتائس المرسوفة لكم هو بشع أن نرى جثة رفيق لنا مهروسة فى الأرض . ومذكورة . كما لو أن رغبة أقرانه الأحياء إلا تصحو ثانية" . ٨ من مايو ١٧٨٦ .

وكان أشد أنواع العقاب ما يوقع على الحياة الكبرى ؛ والمبالغة في العنف يراد بها التعبير عن بشاعة الجريمة . وتحكى القصة الآتية إنعما جري من هذا القبيل ، وهي مأخوذة من محاكمات "هاول ستيت" Howell State :

"أعلم السجين تاونلى Townley تنفيذاً لحكم صادر ضده من محكمة كنتنجتون Kennington فى يوم الأربعاء الثلاثين من يولية ١٧٤٦ . فبعد أن علق (مشتوقاً) ست دقائق ، أنزل وقبه رفق ، ومد على كتلة خشبية (أو حجرية) ليشرح وهو لم يزل حياً ، فضربه الجلاد على صدره مراراً ، ولم يحدث من الضرب الأثر المطلوب ، ومن ثم قطع حنجرتة ، وفصل رأسه عن جسده ؛ وبعد ذلك شق بطنه ، واستخرج أحشاءه وقلبه وألقاها فى نار التهمتها ؛ ثم قطع جثته أربعة أجزاء وضعها مع الرأس فى تابوت نقل إلى السجين الجديد فى ساوثورك Southwork حيث أودع حتى يوم السبت الثانى من أغسطس . وعندئذ وضع الرأس على "رتاج المعبد" ، ودفنت الجثة مع الأطراف" (٣٧) .

والاعتراضات على هذه العقوبة تجرى كالمعتاد من حيث تأثيرها على الجمهور المحتشد . والمفترض أن منظر الدم ، وثر أعضاء الجسم يفسدان معنويات الجمهور غير أن الآثار السيئة الناجمة عن العنف ليست كلها مجردة . ويؤكد جيريمى بنتام Jeremy Bentham فى مؤلفه "مبادئ قانون العقوبات" أن "الألم البدنى لا يقتصر على المذنب، بل يشاركه فيه المشاهدون ؛ وغالبية الحوادث المكثرة ، والإغصاءات ، والتشنجات الخطيرة تصاحب هذه العروض المنجعة" (٣٨) . وينجم الإغصاء الذى يشهده المتظر بدرجة جزئية عن المخاوف المتعلقة بجسم المشاهد نفسه . يروى بنتام أن الشهود يبدو أنهم أوصقوا بأنفسهم صورة الهلاك الرهيبة .

فى هذه الملاحظة النقدية ، تضمن الموقف تطوراً هاماً ، فلم يعد فى الإمكان الكتابة عن المجرم الميت بالممارات القديمة المتعلقة بالجسد . وكانت إعادة ترتيب القيم التى

(٣٧) ت. ب. هاوول T.B. Howell : "مجموعة كاملة من المحاكمات الرسمية" (لندن ، ١٨١٦-١٢٦) المجلد ١٨ ص ٣٥١

(٣٨) ج. بنتام . Works (أدنبره ، ١٨٣٨-٤٢) المجلد الأول ص ٤٤٣ . انظر أيضاً "مداولات برلمانية" المجلد ٢٨ ، ١٨١٤ ، الملحق . وفى مناقشة قانون صمويل رومبلى بشأن تعديل عقوبة الحياة العظمى ، أبد ولم سميث التعديل "لا بالمعطف على الجرمين . ولكن من أجل الجمهور" .

استلزمها هنا التحول ملحوظة بنوع خاص فى أدب ذلك العصر - فبطلة قصة "أسرار يودولفو" لأن راد كليف Ann Radcliffe يقمى عليها بعد أن كشفت الستار عن "جثة ممددة على أريكة خفيفة قرمزية اللون مخفضة بدم آدمى ، وكانت الأرض تحت الأيكة مخفضة أيضا بالدماء" (٣٩) . ويطل قصة كليرمونت لريجينا ماريا روش Re-gina Maria Roche يصيب أخاه بهرح خبيث ، فقط لكى يكشف أن "هناك شيئا مروعا فى رأى الدم البشرى ، يفرغ القلب الذى لم تملأه القسوة" (٤٠) والتأكيد فى هذين الموقفين على المصادر الأدبية للدم يشير إلى نوع خاص من القلق - فالجروح المفتوحة تكشف للمشاهد عن قابليته لأن يجرح . ففى حدة الموقف يصير المشاهد ، للحظة واحدة بمثابة ضحية. (٤١)

وتكمن أهمية هذا الشعور ليس فقط فى واقعيته ، أو فى غير ذلك ، ولكن فى تأثيره على قيم المجتمع وعماراته . فحضور عملية تشريع ، مثلا ، يتطلب الآن شيئا من الجراءة . فبينما كانت جاهير أدنبره المتلهفة تصطف بفروغ صبر لمشاهدة جثة" ولهم بيرك" ، سلمت صحيفة "الأسكتلندى" بأن "المنظر إجمالا لم يكن مقبولا بالمرءة" (٤٢) ولعل انفعال الصحفي كان مماثلا لانفعال غيره من المشاهدين وتبدى "المجلة الشهيرة" أن "المنظر البشع فى قاعة هيك Hick's Hall بلندن دفع المرضى والضعفاء إلى الخارج كما سمعنا بعضهم يحكى ذلك بوجود شاحبة مرتعبة ، لاستنشاق نسمة من الهواء" (٤٣) . والجسم الذى يجرى تشريعه يفقد الآن ، بالنسبة للجسم المتعلم مجالا غير مألوف ؛ أما الطبقة البورجوازية فإنها تنخلى عنه طواعية ، وتعهد به لممارسى مهنة الطب .

٣٩) آن راد كليف "أسرار يودولفو" The mysteries of Udolpho (لندن ١٩٦٨) ص ٢٩١

٤٠) ريجينا ماريا روش : "كليرمونت" (لندن ١٩٦٨) ص ٢٩١

٤١) انظر جيمس لكان James Lacan "العذائية فى التحليل النفسى" فى Ecrits : A Selection

(لندن ١٩٧٧) ص ٨-٢٩ ، مناقشة هذه الظاهرة .

٤٢) "الاسكتلندى" ، ٣١ من يناير ١٨٢٩

٤٣) "المجلة الشهيرة الجديدة" العدد ١٠٥ ، ١٨٥٥ ، ص ٣٧٦ .

هذا الانزعاج البدني لا يمتد بالطبع ليشمل الجراحين غير أن الجثث الخاصة التي تسلم للتشريح تثير بالفعل أنواعا أخرى من القلق . فثمة تقرير برلماني لعام ١٨٢٨ أقر بأن تشريح جثث القلة يضمن على المهنة خزيا وعارا . (٤٤) ت. وفي رأى اللاتست Lancel أن الالتزام بإنجاز المهمة التي بدأت في الـ Old Bailey (محكمة لندن الجنائية المركزية - المترجم) خط من كرامة المهنة (٤٥) . وانعكس قلق الجراحين على المجتمع العريض . وكانت سياسة العقوبة تنزع بوجه عام نحو وضع المجرمين في جو من الظلمة والغموض ، أو على الأقل إبعادهم عن الساحة المركزية التي تجري فيها استعراضات العقاب ، إلى حدود هامشية نظامية . ولكن "قانون القتل" Murder Act لعام ١٧٥٢ لم ينص على توفير قدر كاف من الجثث لدروس التشريح ، واضطرت مطالب المهنة أن تبحث عن الجثث في جهات أخرى . فثمة أشخاص أطلق عليهم "رجال البحث" استخدموا لتوريد جثث من المفاقر (٤٦) هذه الممارسة التي صارت معروفة ، اتخذت طبيعة أكثر شؤما بعد أن تبين أن القتل كان مصدر العديد من الجثث في أدنبره.

وقد ألغى تشريع لاحق في عام ١٨٣٢ ممارسة تشريح جثث المجرمين ، وبدلا من ذلك سمح للجراحين باستلام الجثث التي لا يطالب بها أحد ، وخاصة من يموتون في المنشآت العامة أو الخيرية . (٤٧)

تشخيص الموت

في هذا التشريع ، عملت الحكومة على إحياء المشقة ، لأنها شعرت بأن عقاب القتل لم يزل يتطلب بعض دلالات الحزى ، والحنطة ، وأثبتت الاحتجاجات اللاحقة على أن الاستيلاء على جثة الميت لثل هذه الأغراض أصبح أمرا لا يطاق ، ولم يعد المعنى المقصود بالعقاب لائقا . وثمة مقال رئيسي في صحيفة المورننج هيرالد اعترض على "هذا المنظر الذي يعرض على الجمهور في القرن التاسع عشر ، فيشير أشمئزاز المتورين ،

(٤٤) أنظر : Report of Select Committee on Anatomy , 1828 (588) Vii , P. II

(٤٥) اللاتست The Lancet , ٢٧ من مارس ١٨٣٠

(٤٦) جون فلنت ساوث John Flint South "مذكرات" (سكس ، ١٩٧٠) ص ٩٣-٦٠

(٤٧) أنظر : ٧٥ Acts of Parliament , Great Britain , 2&3 William IV , c. أيضا : Select Committee , of . cit. P.g

ووحشية الجهلاء" (٤٨) وليس من شك ، بالنسبة للمتتبعين من أفراد المجتمع ، أن رؤية "الجثث الأدمية المتعفنة" تثير اشمئزازهم . وشكل الميل إلى إخفاء عملية الانحلال والتعفن جزء من تطور طراً على ممارسات عرض الجثث وقد هذبت الصور البغيضة لتعفن الأجساد في العصور الوسطى ، في الفن الجنائزى في القرنين السابع عشر والثامن عشر . وانتقل التصوير التشخيصى للموت من الرعب الذى تثيره الجثة المتقلبة التى تشوهها الديدان إلى الصورة التجريدية المطمئنة للجمجمة والعظمتين المتصالبتين تحتها (رمزا للموت - المترجم) (٤٩) .

كان هناك إحياء للالتفات بتحلل الأجساد ، فى قصص الرعب فى تسعينات القرن الثامن عشر . ففي قصة "الراهب" لماتيو لويس Matthew Lewis رابحة محبوسة فى سراديب الدبر المخصصة للدفن ، حاولت أن تهرب ، وروت فى ذلك : "بينما دفعت نفسى لهذا القرض ، استقرت يدى على شئء أملس" ، وأثار اكتشافها لرأس آدمى ، و "الديدان التى تنهشه" انفعالا خاصا : "رميت الرأس بعيدا ، وسقطت شبه ميتة على تاليرتى" (٥٠) .

وكانت فكرة الموت باعتبار أنها تسوى بين الكافة غائبة عن هذه القصة . وكان تحليل جثة الميت فى الأدب والفن الجنائزى بمثابة تذكرة للحدود الزمنية لهذه الحياة الدنيا ، بالمقابلة بينها وبين خلود الروح . والآن يمثل التعفن الرعب من العلم أما الحبس فى سرداب الدفن فإنه يكشف الرعب من هذا الوضع ، ولا يخدم أى غرض دينى . كان تشخيص الموت فى أعمال أن رادكليف أشد غموضا . ففي أسرار يودولفو دفعت نزعة مشؤومة إلى الرعب إميلي سنت أوبر Emily St. Aubert إلى نزاع إطار صورة محرمة ؛ ونحت الإطار اكتشفت صورة أدمية "داخل فجوة فى الجدار ، ترتدى ثياب القبر ؛ ويبدو الوجه نخرًا بعض الشيء ، ومشوها بفعل الديدان الظاهرة على التقاطيع واليدين" .

ويسجل التردد فى هذه الكتابة فرقا هاما عما كتبه لويس : فالنقاب الأسود الذى يغطى الوجه يمثل رغبة فى الإخفاء . وفى النهاية لم يستطع الامتناع عن عرض

(٤٨) سورتنج هيرالك ، فى ١٧ من أغسطس ، ١٨٣٢

(٤٩) جيتنجز Gittings المرجع السابق ، ص ١٤٩ ؛ Aries ، المرجع السابق ص ٣٣١

(٥٠) ماتيو ج. لويس : "الراهب" The Monk (لندن ، ١٩٠٧) ص ٣٢٣ .

التفاصيل . بيد أن ثمة تعديلاً أجرى من أجل الشخص المرفق المحس . وقيل لنا إنه "من الميسور الاعتقاد بأنه ليس ثمة إنسان يتحمل النظر مرتين في هذه الصورة" (٥١) .
وفي أواسط القرن التاسع عشر جرى إخفاء تعفن الجسم بصورة أتم . فثمة إشارات غير مباشرة إلى مهمة بلذينة في بداية "صديقنا المشترك" Our Mutual Friend لتشارلس ديكنز تدل على تغير الشعور . ففي زورق شخصان ، رجل وابنته ، يتقلان شيئاً غامضاً . ويشير هذا الموقف خوفاً ورعباً في نفس الإبنة ، إذ تقول "لا ، لا ، يا أبى ، لا أنسطيح أن أجلس قريباً من هذا الشيء" . ولا يجسر ديكنز نفسه أن يسمى الشيء . "قال الشيء الذي صار في عهده راح يتحرك ناحيتي ، أحياناً بكيفية مخيفة حين يهتز الزورق" . فقط يتسنى للأب الحبير في أعمال الكسح أن يلح "التموجات التي ترق فوق الشيء" ، وكأنها تغيرات طفيفة في التعبير على وجه غير منظور" (٥٢) وأخيراً فإن هذه المياه الممتدة تكشف عن جثة غريق شديدة التمعن . ويستنتج القارئ هذا من حديث في فصل لاحق يجرى بين مفتش الشرطة وواحد من الأشخاص المصطفين للتعرف على الجثة :

- أصحابك إغماء يا سيدى ! يبدو أنك لم تتعود هذا النرج من العمل ؟

- كلا ، إنه منظر مرعب .

- قيل لى ياسيدى إنك تريد التحقق من هوية الشخص ؟

- نعم

- فهل تعرفت عليه ؟

- كلا ، إنه منظر مرعب ، أوه ، منظر مرعب ، مرعب ! (٥٣) .

وتوضح الطبيعة السلبية لهذه الكتابة ، بأسلوب لطيف الشعور البورجوازي حيال تشخيص الموت : فثمة شيء محير ، يكاد أن يكون مجرداً ، يحو كل صور الفساد والعفن . وتتعمق النزعة اللاجسدية أيضاً على الفن الجنائزى الجديد : فثمة جرة (لحفظ رماد الموتى) مكسوة بجوخ ، انطقاً وهج الحياة فيها ، وعمود رخامى مكسور .

(٥١) زاد كليف Radcliffe، المرجع السابق، المجلد ٧ ص ٢٣٤

(٥٢) تشارلس ديكنز : Our Mutual Friend (لندن ، ١٩٥٢) ص ٣-٥

(٥٣) المرجع السابق ، ص ٢٥

لم يكن إخفاء الجثة المتعفة مجرد مسألة جمالية ، إنه يشكل جزءا من تحول أعم في تشخيص الأنكار . مثال ذلك : كان التعفن يعنى ، فى تاريخ التصوير التشخيصي للموت مصير الأحياء كافة . كتب "جون دون" John Donne فى القرن السابع عشر: "سوف يمتلئ فمى بالتراب ، ويتغذى الدود بجسمى بتلذذ ، ولن يشعر الإنسان الطموح بأى لون من ألوان الرضا ، إذا وطنه أفقر الأحياء ، كذلك لن يشعر أفقر الناس بأية قناعة إن هم تساوا مع الأمراء ، ولن يتساواوا إلا فى التراب" (٥٤) وكان التشخيص الهدنى للموت جزءا من المعنى العصرى . كان القضاة العام للمجرمين مركزا بنوع خاص على الجسم : فكان بتر الأعضاء الشريفة يمثل عدالة المصير الذى يلحق بالمجرم . وقضى الحكم الصادر ضد جون آون" John Owen فى جريمة الخيانة أن "تقطع أطرافه دلالة على حرمانه من الميراث الإنسانى الطيعى نتيجة لفساد دمه ... وتحرق أحشائه لأنه دبر الخيانة فيها" (٥٥) فالجسم فى هذه العقوبة ، وكذا فى موعظة "دون" Donne أداة للشرح : تقطع أوصال الخائن كان واضحا فى أحد المثاليين ، والمعنى المعاصر للموت مدون فى المثل الآخر .

ويغدو استعمال الجسم هنا مشكلة مبهمة فى نطاق الاهتمام البوردجوازي بحياة الإنسان . ففى عبارات بعض المواقف السابقة ، كان موت ملك أو شحاذ يهبط بكل منهما إلى مستوى واحد . وكان تجاهل الظروف والأحوال الشخصية مقصودا فى عقاب المجرمين . ففقطوس الشنق أو التشريح قبح فى الواقع شخصية الفرد لصالح عقوبة تكون بمثابة تحذير لسائر أفراد المجتمع . هذا المحو أمسى فاحشا فى نطاق الارتياحات الأدبية الجديدة للنفس البشرية . فالأشكال الكتابية الجديدة ، كاليوميات ، والقصة يراد بها أن تكون تعبيراً عن حياة الفرد الخاصة (٥٦) . ودخل فى هذا المجال المظاهر الشخصية والعاطفية للوجود الدنيوى . ولم يقصد صمويل بيبز" Samuel Pepys

(٥٤) جون دون : "مبارزة الموتى" . أو ، عزاء للروح ضد الحياة القاتية ، وموت الجسد الحى" (لندن ، ١٦٣٢) ص ٢١ . كذلك "هاملت" : قد يصيد إنسان سكا بالدودة التى أغتلت من ملك ، وبأكل سمكة أكلت تلك الدودة . الملك : مانا تعنى بذلك ؟ هاملت : لا شئ . فقط لأن أبين لك كيف أن ملكا قد ينجح من خلال أحشاء شحاذ " وإيم = شكسبير ، "هاملت" (بنجوين ، ١٩٨٠) ص ١٥٨

(٥٥) هارولد Howells ، المرجع السابق ، المجلد ١ ، ص ٨٤-٩١

(٥٦) لورنس ستون Lawrence Stone "الأسرة ، والجنس ، والزواج" (لندن ، ١٩٧٧) ص ٢٢٥-٩١

البته أن تعرض "يومياته" على أنظار الآخرين . وعندما اكتشف أن سير ولیم كوفنتري Sir William Coventry يحتفظ بيوميات خاصة به ، اعترف بأن عنده يومياته "اعتقد أنه الإنسان الوحيد الذى أخبرته بذلك ... وإني لأسف لإخباره ، فليس هنا ضروريا ، كما أنه ليس من اللازم أن تكون اليوميات معروفة" (٥٧).

كان تشخيص الموت فى هذه الكتابات مختلفا كثيرا عن تشخيصه فى التصوير الجنائزى . كتب جيمس بوصويل James Boswell عن مشاهدته الاستعدادات التشريحية التى يجرىها طبيب من أصدقائه "كان استعراضنا الجماع وسائر أعضاء جسم الإنسان ، وانعكاس ذلك على كل منا ، ونحن ضعاف ومعرضون للكثير من الأمراض المؤلمة مما جعلنى أشعر بالحزن والوحشة" (٥٨) هذه الأفكار الكئيبة عن المرض والموت فى يوميات بوصويل لها أهمية خاصة . ولا تفتتانه بهذا الموضوع ، شاهد الكثير من عمليات الإعدام . "حين حضرت لأول مرة عملية إعدام ، أصابتنى أكبر صدمة ، وصرت بنوع ما انتفض شفق ورعيا . وكنت بعد ذلك لعدة أيام وليالٍ فى حالة كئيبة للغاية" (٥٩) ولم يكن للإعدام ، كمعربة أية أهمية عند بوصويل . بل كان ما يجعله سلوك الشخص المحكوم عليه فى الدقائق التى تسبق الوفاة . "كنت دائما أقابل سلوك المجرمين بما أفترض أن يكون سلوكى فى هذا الموقف" (٦٠) كان محور المجرم من خلال العقوبة فى هذا المثال إخفاقا . وقوضت اهتمامات بوصويل بمشاعره الخاصة مقاصد السلطات بشأن العقاب كانت وفاة كلاريسا هارلو Clarissa Harlowe وفاة معنوية تصويرا مبكرا للعيلة . ففى القصة تحملت كلاريسا أولا التهديد بزواج يلائم مصالح أسرتها المتعلقة بالأرض ، ثم التهديد بالحبس ، والمعاملة السيئة بأيدى الرجل الذى وعدّها بالحُب والحماية . "ألم تكن هذه ساعة اختبارها ، واختبار فضيلة جنسها كله ، فى شخصها؟" (٦١) وكان رد روبرت لافليس Robert Lovelace على رفض عرضه للمعايشة رداً عنيفا . وأدى

٥٧) Pepyz ، المرجع السابق ، المجلد ٩ ، ص ٤٧٥

٥٨) ج . بوصويل For the Defence: J. Boswill (١٧٦٩-١٧٧٤ (لندن ، ١٩٥٩) ص ٢٨١

٥٩) بوصويل Boswell's Column (لندن ، ١٩٥١) ص ٢٤٥

٦٠) جيمس بوصويل "البحث عن زوجة" ، ١٧٦٦-١٧٦٩ (لندن ، ١٩٥٧) ص ١٥١

٦١) صمويل ريتشاردسن Samuel Richardson ، "كلاريسا" (لندن ١٩٣٢) المجلد الثالث ص

اغتنصاب كلاريسا إلى تدهور صحتها ، لا طبيعتها . وتباین طبيعتها الیهادنة عند مفارقتها الحیاة مع طبیعة سنكلیر Sinclair الموس . فوفاة الأولى تتمثل فی "بتسامه ، وصفات ساحر یغمر وجهها العذب فی اللحظة ذاتها" ؟ أما الثانية فإنها تولد ، وقد اعترتها توبة مخیفة . (٦٢) وكانت الكلمات التي وجهتها أعز صديقة لها ، وهی "أنا هاو" Anna Howe إلى رفیق لها من الذکور تفصح عن إدراك المرأة الفذ ، إذ سألته علی مرأى الجنة : "ألا ترى بهاء أنوثتها ؟ هكذا انحطت هذه الأنوثة بأكثر ما فی جنسکم من ذلالة" (٦٣) . كذلك استنسخت طبيعتها الاستثنائية فی انتقاء الشعارات الجنائزية . كان الشعار الرئيسی أفعی متوجة "ذیلها فی فمها علی شکل حلقة ، شعار الأبدية . ومثابة زخرف ، ساعة رملية مجنحة ، بأعلى ، وجذب ، بأسفل" (٦٤) . كان لغياب التعفن ، والجسمة والعظام فی هذه الصور دلالة خاصة . ويبدو أن موت الإنسان لم يعد له المعنى ذاته . ومن دلالة التغيرات التي طرأت علی ممارسة الدفن أن الموتی تحولوا إلى أشياء لها مهابة خاصة . مثال ذلك أن عرض أجزاء من الجثة فی أفتية الكتانتس القديية اعتبر بمثابة عدم توقیر لها . وتضمن بحث دكتور جورج ووكر Dr. George Walker بشأن الأخطار علی الصحة نتيجة الدفن "القدس" هذه الملاحظة الوجدانية "من المحتمل أنني أطأ الآن البقايا المتعفنة من الكثيرين الذين كانوا فی وقت ما نموذجاً بمعزاً لأفضل المشاعر الإنسانية وأنقاها . وجمال فی خاطری أنه قد یرقد ها هنا إنسان كان له اهتماماته ، إنسان ذاق مباحج الحیاة وأحزانتها ، بنام هنا كما لاهد أن أنام . ومع ذلك فليس فی وسعی سوى أن أتمنى أن يكون لى مكان أكثر راحة (٦٥) أما الجبانات الجديدة فإنها واقعة خارج المدن (وهذا الانتقال يتضمن اعتبارات خاصة بالصحة) فی بقعة صالحة لتوقیر الموتی والنائحين . وفی مدافن كنسال جرين ، وهابجيت Ken-sal Green and Highgate الخاصة كان الخليط من الطبیعة فی شکل نباتات وأشجار ، والنظام التقليدى للنصب التذکارية يعبر عن الحنين إلى الماضى . إلا أن هذا

(٦٢) المرجع السابق ، المجلد الرابع ، ص ٣٤٧ ، ٣٩٠

(٦٣) المرجع السابق ، ص ٤٠٢

(٦٤) المرجع السابق ، ص ٢٤٧ . نقلت القيمة الحديثة للشعارات بالاهتمام الكبير بها فی جائزة كلاريسا . انظر ص ٣٩٩ ، ٤٠٩ .

(٦٥) وكر المرجع السابق ، ص ١٥٧-٨ . ولیم جودین William Godwin "رسالة عن القبر" (لندن ١٨٠٩) ص ١٧-١٨ كتب عن تعلق ماثل بدين شخص محبوب .

الشعور كان قاصرا على الصفة من الطبقة البورجوازية بسبب ارتفاع تكاليف الدفن في مثل هذه الأكنة .

الجلاد الرقيق القلب

الحديث عن الشخص الخشن ، والذي ينشئ من هذا الفن البورجوازي يؤثر تأثيرا بطيئا في معاملة الموتى من المجرمين . وقد دارت المناقشات البرلمانية الأولى في هذا الموضوع في سنوات القرن التاسع عشر . في هذه المناقشات ، افترض أن الأشخاص إما رقيقو المشاعر ، أو قساة القلوب . وأبدى المصلحون أن معاملة المجرمين بشدة تؤدي إلى خلق أشخاص من النوع الأخير . وفي أواسط القرن الثامن عشر ، جرت الإشارة إلى النتائج السيئة للعنف تبعاً لهذا التقسيم . ولى مؤلف هنري فيلدنج - Henry Fielding "بحث في أسباب الزيادة الأخيرة في عدد اللصوص" وصفت اللحظات الأخيرة للمجرم المحكوم عليه (بالإعدام) بأنها "لحظات انتصار ، يصبح فيها حنو المعتدلين وأصحاب القلوب الرحيمة ، مع إطراء ، وإعجاب ، وحسد من جانب الشجعان والقساة" (٦٦) وفي "جزاء القسوة" لهوجارت Hogarth عرض لهذا الاتجاه .

وكان القصد الميّن للسلسلة "تصحيح الطريقة الهمجية في معاملة الحيوانات ، المعاملة التي تجعل مرأى شوارع عاصمتنا مزعجا لكل فكر حساس" (٦٧) . وفي هذه السلسلة ينتقل البطل الضحية من القسوة على الحيوانات إلى القتل : ثمة رجل يقسو قلبه باقترافه أعمال عنف صغيرة فيرتكب جريمة كبرى . غير أن الجراحيين الذين ينقلون آخر جزء في القصص يظهرون كمجموعة من الأشخاص عديمي الإحساس ولا تتوافق خشونة القائمين بالتشريع مع الدقة التي تتطلبها عادة مهنتهم . وعلى سبيل التأكيد يشير اثنان من ضحايا منفضة التشريع السابقين بسخرية إلى رئيس نقابة الجراحيين ، دكتور جون فريك . إلا أن هذا النقد الموجه لعقوبة التشريع ظل مضمرًا ، وأشار إليه عنوان الطبعة على أنه الجزء العادل للقسوة .

وعمت كتابات ذلك العصر فكرة فعواها أن بعض الأفراد أكثر تأثرا ورحمة من غيرهم . وتركزت مناقشة الموضوع ينوع خاص في الفروق بين الجنسين . وتطور الخلاف

٦٦ هنري فيلدنج : "بحث في أسباب الزيادة الأخيرة في عدد اللصوص" (لندن ، ١٧٥١) ص ١٨٩-٩٠
٦٧ هكشر Heckscher ، المرجع السابق ، ص ١٦٩

فى جدال حركة التنوير فى شأن الحقوق السياسية للرجال والنساء . وكانت الأحوال فى الطبيعة تهماً أساساً للطبائى الخاصة بحرية الفرد ، وإصلاح القوانين . غير أن مبدأ الحرية على أساس القانون الطبيعى كان قاصراً على الرجال وبذا أن تحقيق الحرية الطبيعية للمرأة يستوجب عدم التنازل عن النظم الاجتماعية ؛ وصارت تبعية النساء لبيوتهن فى هذا الخصوص قانوناً طبيعياً . (٦٨)

وانعكس هذا المفهوم للفرق الطبيعية بين الجنسين فى الكتيبات والرسومات البيانية الطبية . ففى الرسومات التشريحية لاندرياس فيساليوس Andreas Vesalius (فى القرن السادس عشر) تتحدد الفرق الجنسية بالخطوط الكفافية للجسم ، وأعضاء التناسل . (٦٩) غير أنه فى تصورات القرن الثامن عشر ، وزعت الفرق على الجنس كله . مثال ذلك أن الهيكل العظمى للأنثى يختلف عن نظيره فى الذكر من حيث أن ضلع الأثنى ضيقة ، وأرداف الأم أكثر اتساعاً (٧٠) وامتد الميل إلى تصوير النساء اعتباراً بالفرق "الطبيعى" ليشمل الجهاز العصبى . وثمة رسالات عن النساء ادعت المعرفة بتفرقة فيسيولوجية . فقد ورد فى "تأملات فى الوضع الحالى للأنثى" لبريسيللا ويكنيلد Priscella Wakefield "أن رقة هيكلهن ، واعتمادهن على الجنس الآخر ، حسباً هيأتهم الطبيعية ، أنتجت لهن فضائل محببة للغاية .. كحب الأقران ، والعطف على المكرويين" (٧١) وورد فى مؤلف توماس جيسبورن Thomas Gisborne "بحث فى واجبات الأنثى" أن أكثر الأعصاب حساسية لدى المرأة قد منحتها تفسيراً "للحياة ، ودقة الشعور ، والذفء ، والمودة" . (٧٢) وامتد توصيف الفرق من

٦٨ سوزان أوكين Susan Okin "النساء فى الفكر السياسى الغربى" (لندن ١٩٨٠) ص ١٠٦-١٣٩
٦٩ لوندنا شيبينجر Londa Schiebinger ؛

"Skeletons in the closet : The first illustrations of the female skeleton in female anatomy" in "The making of the modern body ," ed . Catherine Gallagher and Thomas Laqueur (Berkeley , 1987) P. ٤٨
- أنظر أيضاً : Thomas Laqueur , "Orgasm, generation , and the politics of reproductive biology" PP. 1-41

(٧٠ المرجع السابق ص ٥٨-٩)

(٧١ بريسيللا ويكنيلد "تأملات فى الوضع الحالى للأنثى" (لندن ١٧٩٧) ص ٨-٩

(٧٢ توماس جيسبورن Thomas Gisborne "بحث فى واجبات الأنثى" (لندن ١٧٩٧) ص ٢٣

العظام والأعصاب ليشمل خصائص أكثر تجريدا ، كالحنان ، والاهتمام . وفى تصنيف الأشخاص إلى شخص رقيق الإحساس ، وشخص قاس ، كان الأول من الإناث ، والثانى من الذكور .

ولم تتحدد تماما معالم هذه الصفات ؛ ولم يكن استبعاد الذكر من مجال القيم الأنثوية تاما . مثال ذلك أن "الرجل العاطفى" لهنرى ماكنزى Henry Mackenzie مثال للعطف ومراعاة مشاعر الناس . وقد وضعت أحداث القصة على أنها تصاوير وإيضاحات ؛ وأوجت إليه الحالة المحزنة لامرأة نزيل (سجن) بدلام Bedlam أن يضع بضعة نقود فى يد الحارس ، ويقول له "كن عطوفا على هذه التعبة" ؛ ومن ثم انصرف الرجل العطوف داعم العين (٧٣) وفى حالة ضمویل ريتشاردسن Samuel Rich-ardson كان سوء صحته دليلا على طبيعته الحساسة . قالت واحدة من المعجبات به ، وهى مشقة عليه : "كثيرا ما يجد المرء رقة وعذوبة فكر فى جسم يتصف أيضا بالركة والعذوبة" (٧٤) إلا أن أعصاب هؤلاء الرجال لم تكن رقيقة كأعصاب هؤلاء النسوة . وقد حلزت المعجبة نفسها ريتشاردسن من محاولاته أن يصف بالكتابة رجلا ذا طبيعة أكثر دماعة : " من المستحيل أن يصاب رجل بمحنة دقيقة كالتى تصاب بها امرأة فليس فى مقدوره أن يظهر ذلك النوع من الثبات والمزعة الذى تظهره كلاريسا ، فلا يمكن أن يكون فى محنة كالتى كانت هى فيها" (٧٥)

وقد أثر الجهد الذى بذل فى التعريف بالجنس من حيث الفروق الطبيعية المتميزة فى التعرف بالعقوبة العامة . فإن كانت النساء قادرات على التردد كثيرا على مشاهد الأكم والمعاناة ، فإن فكرة أنهن ذوات أعصاب أكثر حساسية فكرة غير صحيحة . فنجد أواخر القرن الثامن عشر ، أصبح اشتراك المرأة فى الحضور لمشاهدة عروض العقاب موضوعا يلفت الأنظار . وفى عام ١٧٨٦ كان جنس المشاهدين فى "قاعة الجراحين Surgeons Holl أمرا ذا أهمية لدى صحيفة التايمز ، إذ لاحظت الصحيفة أن "عدد النساء اللاتى ينكرن جنسهن ليشهدن بقايا هذا المجرم الأثيم ، كبير بلوجة غير عادية" (٧٦) وفى

(٧٣) هنرى ماكنزى "الرجل العاطفى" (لندن ١٩٦٧) ص ٣٥

(٧٤) آنّا باربر Anna Barbour ، "رسائل ضمویل ريتشاردسن" (لندن ١٨٠٤) المجلد الرابع ص ٢٠

(٧٥) المرجع السابق ص ٢٠٣٩ .

(٧٦) التايمز ، فى ٢٠ من يناير ١٧٨٦ .

عام ١٨٢٩ عرض "وليم بيرك" اهتمام عدد أقل كثيرا من النساء وكتبت صحيفة "الاسكتلندي" قائلا : "مهما هذا ذلك أمرا غير معقول ، فقد اندفع سبع نساء وسط الجمهور المحتشد ، فعوملن المعاملة الواجبة لاتعدام الخسمة والشعور اللاتق عندهن"(٧٧) ويبدو أن مرأى النساء فى مثل هذا الحدث كان منافيا للصواب فى مجال التصاوير الرقيقة الطبية فى كتابات ذلك العصر . والتأكيد على الفرق فى هذه الصفات يتطلب التفاضل عن ذكر النساء .

غير أن هذا المفهوم عن النساء أضعف أسس عقوبة المجرم الميت . وجعلت المناقشة من العطف والشفقة نقطا هامة يرجع إليها . وفى مناقشة برلمانية جرت فى عام ١٨٢٣ بشأن القوانين الجنائية ، احتج سير جيمس ماكنتوش Sir James Mackintosh ضد طقوس دفن المنتحرين ، فقال إن "معاملة جثة الميت برقة قد يكون له أثر أهد من كل ضروب القسوة التى لا معنى لها ، وألتي توقع على الجثة"(٧٨) . وشجعت صحيفة المورنتج هيرالد انتباهها مماثلا فى احتجاجاتها ضد الشق . وإذ كانت الحكومة مهتمة بأحداث الماضى ، فإنها اعتبرت سرقة جثة الميت جريمة يعاقب عليها . وصرحت الجريدة بدهشة "يتحتم على القانون ، لكى يحتمل عملا وحشيا واحدا أن يلجأ إلى عمل وحشى آخر ؛ ويتم عليه لكى يحافظ على شيء عام مزعج أن يشن حربا على المشاعر الطبيعية فى القلب البشرى"(٧٩) والكلام عن العاطفة والشفقة جعل المعانى القديمة عقيمة . ولأن ينفى السماح للعواطف الأكثر إيجابية لدى الأهل والمعارف أن تعبر عن نفسها بحرية .

كان المعتقد فى ذلك الأوان أن العنف فى أسلوب الحياة أعاق المشاعر الفاضلة وكانت الإشارة الى ضروب التسليية القاسية التى يمارسها أفراد الطبقات الدنيا ، كما فى "مراحل القصوة الأربع" The Four Stages of Cruelty على سبيل المثال دالة على هذا الموقف وكان تميز المشاعر الأكثر طيبة واعتنالا يتطلب التحريم . وأبدى لورد إرسكين Lord Erskine فى البرلمان أن تعديل القانون سوف "يخفف طبعائهم ، ويلطف انفعالاتهم فى معاملاتهم مع بعضهم بعضا"(٨٠) وكان استخدام الجثة لأغراض عقابية يثير مخاوف من نوع مضاد . كان هذا واضحا بنوع خاص فيما أبدته صحيفة المورنتج

(٧٧) "الاسكتلندي" The Scotsman ، فى ٣١ من يناير ١٨٢٩ .

(٧٨) مناقشات البرلمان ، مجموعة جديدة ، المجلد ٩ ، ص ٤١٧ - ١٨

(٧٩) المورنتج هيرالد ، فى ١٤ من أغسطس ١٨٣٢ .

(٨٠) مناقشات برلمانية ، المجلد ١٤ ، ١٨٠٩ ، ص ٥٥٦ - ٧

هيرالد بأن معاملة الميت معاملة سيئة تثير الوحشية في نفس الجاهل . واقتضت التربية الخلقية إلغاء هذه المعاملة . وقد ألغى قانون صادر في عام ١٨٢٣ دفن المتحرين عند مفارق الطرق . وفي عام ١٨٣٤ ألغى شق المحكوم عليهم دون أن يصدر أى تدمر أو احتجاج . وفي غضون المناقشة أكد صمويل لشنجتون Samuel Lushington أن هذا الحق "دليل آخر على تمدن هذه الأمة وتقدمها" (٨١) .

ولم يمه نقل الجثة في هذه العروض ضروب العنف والعدوان المتأصلة في الناس أو في حكومتهم . بل إن اللغة المستخدمة ضد هذه الممارسات كانت متناقضة . وصرح ميخائيل سادلر Michael Sadler في البرلمان بأن تشريع بحث المجرمين يؤثر في أقرانهم بأن "يتزع من قلوبهم بعضا من أفضل المشاعر في الطبيعة البشرية" (٨٢) وفي هذه الصورة ينتقل كل من يهتمون بالعملية إلى منضدة التشريع ، ويغدو المتفرجون مرة أخرى ضحايا . وانعكس رد الفعل البورجوازي على معاملة جثث المجرمين بتناقض مائل . وكانت ضروب الجزع التي يثيرها مشهد تحلل الجثة ، أو تقطيع أوصالها تقوم جزئيا على ما ينتاب المشاهد من خوف على جسمه هو . إلا أن الإشارة إلى هذه المشاعر تطرح ثانية مشكلة وجودها . فلماذا التعبير عن الإشتزاز في تلك الآونة بالذات ، وبذلك التوفيق ؟ ' لقد أبقى الخوف من إجراء تغييرات في نظام العقوبة على عرض جثة المجرم مدة أطول من الثقافة التي أحدثت هذا العرض . وكان المقصود من الحرمان من الدفن تسجيل ما في العقوبة من خزي برفات المجرم . وبالمثل فإن إقامة المشتقة على مسرح الجريمة جعل في نصير المجرم جزءا واضحا من العقوبة . فكل عنصر هو بمثابة علامة في مدونة جنائية ، إذ تمنح في البداية فردية المجرم أو شخصيته . وفي القرن الثامن عشر انبثقت في الكتابات البورجوازية تصاوير من نوع مختلف ، وصيغت آنذ بجمرة كل شخص بصورة مختلفة . وكان توقيع الشخص عند موته مظهر من مظاهر هذا الوضع ؛ كما كان حديث الشخص العاطفي (مع التأكيد بنوع خاص على بناء القيم الأتثوية) مظهرا آخر . وفي هذا المجال كان محور شخصية الإنسان عند موته أو عقابه أمرا مستحيلا . وأصبح تسليم جثة المجرم إلى الجراحين "افتراضا قانونيا سفيها" (٨٣) ولم تعد المشتقة القائمة عند مسرح الجريمة أفضل أو أسوأ من الدفن في فناء الكنيسة . واعتبرت معاملة المتحرين عدوانا على الجثة ، لا جدوى منه . ولم يعد للعقاب مغزى واضح . ولم يترك تغير المعنى سوى إدراك العنف ، إدراكا حسيا .

(٨١) المرجع السابق ، للجمعة الثالثة ، المجلد ٢٢ ، ١٨٣٤ ، ص ١٥٧

(٨٢) المرجع السابق ، المجلد ٩ ، ١٨٣١ ، ص ٣٠٣ .

(٨٣) اللاست The Lancet ، ٢٧ من مارس ١٨٣٠ .

تناسخ الأرواح

بقلم رونالد بونان

"الموتُ أتَ عما قريبُ"

أبيقور في خطابه إلى منيكوس

"وأما أنتِ أيتها الحياةُ فإنِّي أحسبُ أنكِ ذقتِ الموتَ عدةَ مراتٍ .

(لاشك أني - أنا نفسي - ذقتُ الموتَ عشرةَ آلافَ مرةٍ من قبل)

إنني أسمعُك وأنتِ تهمسُ هناك يا نجومُ السماء - يا أيتها الشمسُ

- يا أيتها الأعشابُ الناميةُ فوق القبور - يا أيتها التنقلاتُ والترقياتُ

الدائمة...

والث هو ثمان ، أغنية نفسى ٤٩

لقد شغلت فكرةُ الموتِ بآلِ الفلاسفةِ في كلِّ العصورِ ، ومنهم الفيلسوفُ

شوبنهاورُ الذى فهمَ هذهَ الفكرةَ ، وسما بها إلى رتبةِ الموزياتِ (مفرداها

موزية : إحدى المألوهاتِ التسعِ فى أساطير اليونان : اختصاصُ برعايةِ

الأدبِ والفنِّ والعلمِ) :

«الموتُ هو العبقريةُ الحقيقيةُ المُلهمةُ وهو معلمُ الفلسفةِ وهذا هو السببُ

فيمَا قاله سقراطُ عن الموتِ : «الموتُ درسٌ لنا»

(أفلاطون ، فيدرا ، ١٨٩)

ميتا فيزيقا الموت

لقد عرض علينا الباحثون هذهَ الفكرةَ فى جوانبها المختلفةِ : أحيانا

باعتبارها فكرةً ميتافيزيقيةً (وراء الطبيعة) وأحيانا باعتبارها حقيقةً عرقيةً

أو دينية .

والمنهج الذى آثرناه فى هذا المقال هو المنهج السيكولوجى إلى حد ما .

ولا أريدُ بذلك التنويهَ بمختلف ردود الأفعال النفسية الماثورة عند مواجهةِ

الإنسان للموت وإنما أريدُ أن أوضح عن طريق فكرةِ تناسخِ الأرواحِ ما يمكنُ

أن يسمى بالسيكولوجيا الأساسية التى هى أقربُ إلى علمِ الوجودِ ، بل

أقربُ إلى علمِ الكونِ ، إذ تركزُ على أعتقاداتِ إسكاتولوجيةٍ (أخرية)

تؤمنُ بها الإنسانيةُ فى صراعها مع حقيقةِ الموتِ المحيرة .

ولكن البحثُ يجبُ أن يكونَ أكثرَ تحديداً بحيث لا يصبحُ دراسةً مقارنةً

ترجمة أمين محمود الشريف

لمختلف المذاهب الأخروية التي تعتبر مقولة تناسخ الأرواح قضية مسلمة . لقد دُعر "ميرسيا إلياد" نفسه من هذه الفكرة بسبب شمولها وصعويتها . ونحن نغفل بصفة خاصة إلى بيان "المبادئ الشائعة" للمذهب إعادة تجسد الأرواح حتى يتسنى إدراك المبادئ الرئيسية لهذا المذهب . وهدفنا في البحث أقرب إلى أن يكون "أثريا" (بالمعنى الذي قصد إليه "فوكو" من استعمال هذا اللفظ حيث يستخدمه للدلالة على المبادئ والهيكل الأساسية لأي مذهب فكري - وهي محاولة تحلو إليها الرغبة في توضيح أسباب كل مبدأ من المبادئ).

ونقول من فورنا - وإن كان ذلك يخيب آمال البعض إن البحث في هذا المقال لا يهدف إلى تفنيد أو تأييد معطيات مبدأ التناسخ ، بل يهدف إلى فهم هذه المعطيات من الناحية الفلسفية . وهذا لا يمنع من أن نسبح لأنفسنا - متى سنحت الفرصة - بامتحان صلق هذا المذهب ، توخيا لفهم تفاصيله على نحو أفضل .

وكلمة أخيرة حول منهج البحث قبل الخوض في جوهر الموضوع ألا وهي أننا بدأنا الكلام بقضية مسلمة خلاصتها أن مفاهيم الفلسفة الشرقية لا تبدي من التحفظ والكتمان في الكشف عن مغالقتها ما تبديه الفلسفة الإغريقية القديمة . وقد بدهش بعضهم لهذا القول . ولكن وجود بعض المبادئ التناسخية في الفكر الغربي (عند أفلاطون مثلا) يسر علينا سبيل البحث ، وساعدنا في التغلب على عقبة الجهل باللغة السنسكريتية .

مذهب إعادة تجسد الأرواح

(The Doctrine of Reincarnation)

السؤال الأول الذي يطالعنا في هذا المقام هو : هل كلمة "إعادة التجسد" (reincarnation) وكلمة "التناسخ" (Metempsychosis) مترادفتان ترادفا تاما ؟ والجواب عن ذلك أن الكلمة الأولى تعني "سكون" الروح في جسد جديد بعد انتقالها من الجسد السابق . أما الكلمة الأخرى فتعني "انتقال" الروح من جسد إلى آخر . وهذا يعني أن الفكرتين متلازمتان لا تنفصل إحداهما عن الأخرى بل هما متكاملتان : الأولى تعني "سكون" الروح في جسد جديد بعد انتقالها من

الجسد الأول ، وهذا معنى استاتيكي (سكوني ، غير متحرك) والأخرى
تعنى "انتقال" الروح من جسد إلى جسد آخر وهذا المعنى ديناميكي
(حركي).

وفى ظلّ هذا التكامل الاستاتيكي / الديناميكي يبدو مذهب التناسخ
الذى نحن بصدده مشتملا على وجهتى نظر يصعب الجمع بينهما بآدى
الرأى. والواقع أن الوصف الاستاتيكي ذو طابع أخلاقي (حيث إنه يصف
النتائج المترتبة على تجسد الروح التى كتب عليها تكرار هذه العملية الى ما
لا نهاية) . وعلى العكس من ذلك ، فإن الوصف الديناميكي ذو طابع
جزائى (حيث تجازى الروح على أعمالها بأن تصبح أسيرة فى "الدورات"
التجسدية التى تتقلب فيها .

بيد أنه من الضروري التسليم فى كلتا الحالتين الديناميكية
والاستاتيكية بمبدأ أساسى يُعد فى حكم اليديهيات فى الديانة الهندوسية
(والبودية) وهو أول مبدأ حقيقى من مبادئ تناسخ الأرواح ونصه كالآتى :
«الوعى (الروح) طاقة متميزة عن المادة المكونة للجسم المادى وأسمى
منها».

(Revenir , P. XIV)

ولما كان هذا المبدأ من القضايا المسلمة ، وجب قبوله كما هو دون مناقشة
(مع احتفاظنا بالحق فى مناقشة الدليل الذى يقدم لإثباته) ونحن لا تناقش
هذه الفكرة هنا ، أو نضعها فى نصابها الصحيح ، وإنما نذكر فقط أن هذا
المبدأ لازم لفكرة تناسخ الأرواح وأنه جزء من هذه الفكرة ، لأنه من التناقض
التحدث عن التناسخ دون التسليم مؤقتا بوجود عنصرين مستقلين هما
الروح والجسد .

وهذا المبدأ موجود فى الفكر الغربى التقليدى كما يقول لنا مختلف
مؤرخى الفكر الشرقى ، فهو موجود عند سقراط وفيثاغورس وأفلاطون كما
هو موجود فى اليهودية والمسيحية . ثم وجد مرة أخرى فى العصور عند
"جُيور دانو برونو" ، الذى حكم عليه بالإعدام لقوله بالتناسخ . وفى العصور
الحديثة قال بهذا المذهب كل من جُوته ، والشعراء الانجليز ، وجويس ،
وجونج وجوجوين . ثم انتقل عبر القرون متمثلا فى أحد التيارات الفلسفية
أو الدينية أو الفنية .

ويكفى لبيان الفروق الكبيرة بين "المدارس" المختلفة إجراء تحليل وجيز .
وحسبنا الإشارة الى الفرق في التفكير السائد بين فيثاغورس ، وجوته .
ولكن في وسعنا أن نلمس وراء هذه الفروق المستعصية وحدة في العقيدة
تربط بين إمبيدقليس ، وشوننهاور .

وهذه الوحدة تتمثل في عدد معين من "العقائد" التي تتألف منها
مجموعة مذاهب التناسخ . وسنقتبس ضياغة مبادئ هذه المذاهب من خير
بها ، ألا وهو ج . ل . بورجيس (انظر كتابه بعنوان ما هي اليهودية؟)

بيان المذهب

فلنذكر أولا بضع كلمات عن الجزء الأخرى ، فنقول إن الايمان بتناسخ
الأرواح يتضمن سلسلة لاتهائية من الخلق والفناء الدوري . وبدون الخوض
في تفاصيل هذه التطورات نشير إلى غياب فكرة البداية المطلقة في هذه
التغييرات الميتافيزيقية . وسنعود إلى الحديث عن هذا الرأي الدوري ،
والمنطق الذي يستند إليه .

وإذا وضعنا الآن أنفسنا في أى لحظة معينة من هذا التعاقب استطعنا أن
ندرك مبدأ ثانيا هاما من مبادئ التناسخ ونصه كالآتي :

« كل تجسد جديد هو نتيجة لتجسد سابق »

(بورجيس ، نفس المصدر)

وهنا يجب أن نشير إلى مشكلة ناشئة عن وجود تناقض ظاهري بين عدة
تيارات من مذهب التناسخ . وبيان ذلك أن السبب الذي يربط بين كل
تجسدين متعاقبين يوصف تارة بأنه جبري وتارة بأنه اختياري . وهناك تيار
معين يقول بأن اختيار الجسم للتجسد الآتي يتم أوتوماتيكيا ، وطبقا لنوعية
الحياة السابقة . وبناء على ذلك فالرجل الفاسق الذي يحيا حياة فاجرة
يجازى بإعادة تجسده في جسم حيوان يكون سلوكه أقرب ما يكون الى
سلوك ذلك الفاجر . وهناك تيار آخر يؤكد أن الروح تختار بلء حريتها
الجسد الذي تتقمصه عند التجسد الجديد :

« أنت تتقمص الجسد الذي تختاره . إن الروح نفسها تخلق جسدها عن
طريق رغباتها الشخصية ، والنشاط الخارجى للسيد هو الذى يهيئ الهيكل
المادى الذى يسمح لها بإشباع رغباتها » (Partir, P. 65)

بيد أنه يمكن التوفيق بين هاتين النظريتين إذا علمنا أن الرغبات نفسها "جزيرية" أساسا ، وبالتالي فالروح التى تختار اختياراً حراً إنما تختار طبيعة معينة قُرضت عليها . ولكننا فى هذه الحالة نحيل المشكلة الى مشكلة أعضل منها ، لأننا فى هذه الظروف لا نفهم كيف يمكن تكوين جسم جديد عند كل تجسد جديد يناسب طبيعة الروح . بل تنشأ مشكلات أعضل من ذلك وأدعى الى الحيرة بحيث لا نرى بدا من طرح هذا السؤال وهو : ترى هل تتسم مبادئ التناسخ بالترابط والاتساق المنطقى أم هى قابلة للتناقض ، مثلها فى ذلك كمثل الأسطورة الأفلاطونية ؟

سوف نبحث هذه المسألة فيما بعد ، أما الآن فنواصل الكلام عن المبادئ الأساسية فنقول : إن المبدأ الأساسى الثالث يتعلق بالعامل المحدد لإحداث تغيير فى الهيكل البدنى لا فى نوعيته هذا العامل المحدد هو الفكرة الأخيرة عند الكائن الحى ، الفكرة التى يقطعها الموت .

«كل ما فكرنا فيه خلال حياتنا ، وكل ما فعلناه ، يترك انطباعات فى أذهاننا . هذه الانطباعات تؤثر فى الفكرة الأخيرة التى تدور بخلدنا عند الموت . وحينئذ تفتح الطبيعة المادية الجسم الذى حددته نوعية أفكارنا . وعلى ذلك فالجسم الذى نسكن فيه هو تعبير أو مظهر لوعينا وشعورنا فى لحظة الاحتضار»

والأمر المهم الذى يجدر بنا أن نفهمه هو الطابع الموجز والشامل للفكرة الأخيرة عند الشخص المحتضر . إننا نعلم أن كل الذين نجوا من الموت يقرون بحقيقة هذه الفكرة الأخيرة الموجزة التى هى بمثابة فيلم حقيقى سريع لحياتنا كلها ، ولقطة إجمالية لأفكار متتابعة ذات بداية ونهاية . هذه الفكرة الموجزة هى أشبه بفتح سرعان ما يفتح جسما واحدا جديدا دون أى أجسام أخرى .

يطلق الفكر الهندوسى على هذا المفتاح اسم "الكرما" وتعنى هذه الكلمة فى النصوص السنسكريتية العنصر المميز فى إعادة التجسد ، كما تعنى قانونا من قوانين حفظ الطاقة الأدبية (الأخلاقية) . ويقول بورجيس إن الكرما هى تفسير أخلاقى لقانون السببية . وهذا يتيح لنا أن ننتقل إلى المبدأ الرابع وهو :

«الكرما تتصرف بطريقة لا شخصية(١)»

(بورجيس ، نفس المصدر ص ٥٧)

وهذا المبدأ أقل وضوحا من المبدأ السابق ولكن يمكن فهمه على أساس أن الكرم فردية وعامة فى وقت معا : فردية لأنها نتيجة حياة فردية كاملة ، وعامة لأنها العنصر اللاشخصى فى الفرد المتشخص . وهذا المبدأ الرابع على جانب كبير من الأهمية . ومعناه الأولى أن معطيات حياتنا الخاصة مغروسة فى نفوسنا لا تقبل التغيير زمن ثم فهى أبدية :
«لا يوجد إله يجلس على منصة القضاء ويوزع العقاب والثواب . بل كل عمل يحمل فى طياته بذرة العقاب أو الثواب الذى قد لا يتحقق على الفور ولكنه واقع لا محالة»

وهذا يبسر لنا فهم الطابع الوجودى المزدوج للكرما : فهى مبدأ كلى يعم كل فرد ، ويمثل المعيار الأخلاقى المطلق ، السارى على كل منا والمتسامى علينا فى الوقت نفسه . وبناء عليه فكل فرد مسئول إلى حد ما عن انطباق هذا المبدأ عليه حيث يقضى بأن كل امرئ مجزى بعمله ، ويجب أن يحاسب عليه فى صورة سلوك فعلى كامن فى العنصر الخفى الذى ينتقل بالتناسخ . وهنا تتاح لنا الفرصة لذكر نتيجة لهذا المبدأ الرابع وهى أن الموت ينسينا الحياة السابقة .

«بعد الموت تذوب كل ملابسات هذه الحياة فى بحر النسيان . وفى هذا الصدد يُعد النوم تجربة للموت على نطاق ضيق»
(Partir, P. 65)

ونحن نذكر هذه النتيجة لدفع ما عساه أن يتوهمه البعض من أن الدليل الأكبر على صحة مذهب التناسخ هو تذكر الإنسان لحياته الماضية . وسوف نعود إلى هذا الموضوع أيضا .
المبدأ الخامس والأخير هو تنمة هذا البيان ، وهو الوصف الصحيح للجزء الأخير الذى يلقاه الإنسان على أعماله ، وهو يتمثل فى ست حالات تصل إليها روح الإنسان الذى وجود بنفسه عند الموت .

(١) الكرم باختصار هو جزاء المرء على عمله إن خيرا فخير وإن شرا فشر عن طريق

١- الحالة الأولى أن يصل إلى مرتبة الألوهية (ويصل المرء إليها إذا ما وصل خلال تجسده الإنساني إلى مرتبة «النرقانا» وهي ضرب من الهدوء النفسى والسكينة النفسية والاتزان العاطفى والتأمل العميق فى حقائق الدورات الميتافيزيقية)

٢- الحالة الثانية أن يكون إنسانا (وهى الحالة الوحيدة التى تضع حدا للتناسخ عن طريق الوصول إلى النرقانا) .

٣- الحالة الثالثة أن يكون أسورا (Asura) أى جباراً مارداً .

٤- الحالة الرابعة أن يكون حيواناً .

٥- الحالة الخامسة أن يكون بريتا (Preta) أى شبه إنسان مستحقاً للدنيونة أو اللعنة الأبدية .

٦- الحالة السادسة أن يكون كائناً جهنمياً وشيطاناً ممقوتاً .

هذا هو جوهر المذهب . وهناك عدد من النتائج تترتب على هذه المبادئ الأولية وستحاول أن نعددها بقصد استكمال المعلومات ، وتعليل النفس بشيء من اللهو والتسلية (حيث إن بعضها متناقض إلى حد يبعث على الضحك) .

نتائج مذهب التناسخ

(أولاً) النتائج الخطيرة

-مذهب التناسخ يساعد على تحمل المصائب بصبر وجلد . إذا سئل الهندوسى : كيف فقدت بصرك أجابك قائلاً : لا بد أننى ارتكبت جريمة فى حياة سابقة وبعارة أخرى لا شقاؤه ولا سعادته بلا استحقاق .

- فكرة الإحسان تصبح رذيلة أخلاقية (رياء) أو خطأ حيث إن المصائب تكفر الخطايا التى ارتكبت فى حياة سابقة ، وحيث إن تقديم يد العون للآخرين من شأنه أن يؤجل الوفاء بدين لا بد من سداذه . ومن هنا استنكر غاندى تأسيس الملاجئ والمستشفيات !

- إنهاء الحياة بطريق العنف لا مبرر له فى هذا المذهب لأن ذلك معناه وضع حد لتقدم الحيوان المذبوح .

- أمام كل روح فرص عديدة للوصول إلى رتبة النرقانا .

- إنهاء الحياة الإنسانية معناه الهروب من تجسد جديد .

ثم هناك نتائج أقل خطورة . منها - على سبيل المثال- تقليل أثر بعض الأفعال مثل الانتحار والفراق . يقول بورجيس «الفراق والانتحار يفقدان أثرهما إذا تكررا» .

وهذه النتائج ليست مختلفة عن سوء قصد ، بل هي مستقاة من نفس الكتاب الذى استعنا به فى بيان حقائق المذهب . مثال ذلك : الرجل الشرير الذى يحشو بطنه بكميات هائلة من الطعام يتقمص جسم خنزير أو عذرة . وهذه الصورة تتيح له أن يتمتع بالتهام كل أنواع النفايات (Partir, P. 78) وعلى هذا النحو يمكن تغيير الإثوة أو الذكوة بدون جراحة :

«فالرجل الذى يهيم بحب امرأته يفكر فيها طبعاً فى آخر نفس من حياته ، ولذلك يولد من جديد فى جسم امرأة (المصدر نفسه ص ٧١) ، وتأمل هذه النادرة التى توضح بطريقة مضحكة عدم الدهشة من مذهب التناسخ حيث ان الجسم يتجدد فى كل لحظة خلال الحياة كما تتجدد خلاياه تماماً كل سبع سنوات:

«يقال إن رجلاً براهمياً شرح هذا المذهب لأحد جنود الإسكندر فاستمع الجندى لحديثه حتى إذا فرغ من كلامه صرعه الجندى وطرحه أرضاً . وعندما ثار البراهمى عليه ، قال له الجندى بعد أن آمن بمذهب التناسخ : لم أعد أنا الذى صرعتك ولم تعد أنت الذى صريته؟

(بورجيس : ماهى البوذية؟)

ولكن من السهل أن تستنبط نتائج مضحكة من النظريات الميتافيزيقية وإذا نحن ضحكنا كذلك من نظرية هيراقليط أوزينون الذى أنكر مفهومية الحركة فسوف نسخر من الفكر الغربى كله ، وتسير على نهج ديوجين الذى تصدى لرقص أفكار غيره .

ولكن سبق أن ذكرنا أننا لا تصدى لتفنيد المذهب وبخاصة إذا كانت المقولات التى سبقت الإشارة إليها غير مؤيدة بالدليل المنطقى . وهذا هو حال كل مبادئ مذهب التناسخ كما أشار إلى ذلك المؤرخون :

« يؤمن الهنود بالتناسخ إيماناً عميقاً لدرجة أن الواحد منهم لا يحاول أن يقيم البرهان عليه ، خلافاً لما يجرى فى المسيحية حيث تساق براهين عديدة لإثبات وجود الله (بورجيس ص ٥٨) .

وككل المذاهب التى تتطلب الإيمان بلا برهان ، يعد اللجوء إلى الدليل أمراً لا داعى له ، بل يكون مصيره الى الفشل ، وبخاصة لأن ما نعى به فى الحياة الحاضرة يشتمل فى طياته - كما يقول أتباع المذهب - على بعض الأدلة الباطنية المجربة .

ولكن التناسخية حاولوا إقناع الناس بمذهبهم حيث لا يحظى المذهب بسعة الانتشار كما هو الحال فى الهند . وتحقيقاً لهذه الغاية يسوقون حججاً جديرة بالفحص الدقيق لأنها تلقى ضوءاً كاشفاً على المذهب نفسه .

الحجج المؤيدة للتناسخ

عما تجد الإشارة إليه أن بعض الكتب المروجة للمذهب التناسخ تذهب إلى حد التحدث عن "علم التناسخ" . ونحن لا نريد أن نخوض فى ميدان الجدل . ولكن مثل هذه العبارات تثير حفيظة الفيلسوف الغربى . وفيما يلى بعض الأدلة على صحة هذا العلم :

(١) ظاهرة الأحلام كأحلام اليقظة عند الرجل ذى الوعى المستيقظ ، فهذه مظاهر لماضى أسلافنا .

(٢) ألوان الرجوع الاتحالى إلى أحد الأطوار السابقة فى التنويم المغناطيسى وكلها دلالات على التناسخ .

(٣) الفكرة الإجمالية الموجزة فى لحظة الاحتضار هى أيضاً من العلامات الدالة على التناسخ .

(٤) رؤية الإنسان جسده فى وقت الغيبوبة .

هذه المجموعة الأولى تثير الاهتمام عادة . وهناك مجموعة ثانية من الحجج تحمل على الاقتناع :

(١) حجة "المرئى سابقاً" (= الاحساس برؤية موقف أو مكان أو شخص نعرف أننا لم نره من قبل إطلاقاً)

(٢) حجة اليقين الباطنى (الشعور بالأبدية مضافاً إليه شعور الإنسان بوجود شخص آخر فى ذاته) .

هذه الحجج تستند إلى ثلاثة أمور :

(١) عندما يمتزخى الوعى تستيقظ ذكريات الحياة السابقة .

(٢) أحياناً يصل الوعى - دون استرخاء - إلى هذه الذكريات .

(٣) يعتبر الشعور بحقيقة التناسخ دليلاً على صحته عند بعض الناس سواء بصورة طبيعية أو عن طريق التمارين الروحية وكما وعدنا فلن نخوض فى تفنيد المذهب، وإن كنا نود ذلك . وربما شعر القارئ أن هذا من العبث لسبب بسيط هو أن بعض الحجج تنسم بطابع ذاتى أى طابع الإيمان الذى لا يميز بين الحق والباطل .

مناقشة هذه الحجج

يمكن تحليل هذه الحجج تحليلاً عقلياً بسهولة . المجموعة الأولى - مثلاً - لا تتعارض مع التحليل النفسى . ومن السهل أن نبين أن مظاهر اللاوعى خلال فترة استرخاء الكيت تسبب ظواهر قاتل تماماً تلك الحجج التجريبية التى ذكرناها . ومن المهم بصفة خاصة أن نوضح أن محتوى هذه المظاهر اللاشعورية أو شبه اللاشعورية يختلف بعد تحليلها اختلافاً كبيراً يحمل على الاعتقاد بأننا قد غيرنا ماضينا على نحو ما !

أما تحليل الحجة الثانية والثالثة فإنه يشير الاهتمام بدرجة أكبر بكثير . ذلك أن ظاهرة "المرنى سابقاً" قد شغلت بال الأخصائيين من علماء النفس والفلاسفة . وبدلاً من أن تعتبر هذه الظاهرة ضرباً من الخيال والوهم ، فإنها تجذب اهتمام الذين يهدفون الى سبر أغوار النفس الإنسانية . وقد حاول "سيجموند فرويد" أن يقدم تفسيراً طبقاً لمبادئ التحليل النفسى ، فقال :

"أعتقد أننا نخطئ عندما نصف ظاهرة "المرنى سابقاً" بأنها ضرب من الوهم . والواقع أن الأمر فى مثل هذه الحالة لا يعدو أن يكون شيئاً وقع فى دائرة الخبرة ، ولكن هذا الشيء لا يمكن أن يكون من الأمور التى تعيها الذاكرة ، لأن الفرد لم يشعر به من قبل . والخلاصة أن الإحساس بالمرنى سابقاً يماثل تذكر حلم لا شعورى" اهـ .

ويبدو أن الأمر الذى يهمنى فى هذا التفسير هو أن فرويد يدخل فى اعتباره أن التجربة السيكلوجية هى تجربة "فرد" دون أن تكون تجربة "شخص" . ومعلوم أن الكارما مبدأ فردى وكلوى معاً ، ومع ذلك فإن هذا التفسير يتغاضى عن افتراض التناسخ . وليس هذا القول تفنيدياً للتناسخ ، لأنه لم يحدث سوى تغيير الافتراض . وهذا بلا شك هو الذى أزعج "لاكأن" الذى أراد أن يحل محل تفسير فرويد القائل بفكرة الحلم اللاشعورى ،

حقيقة فعلية تتسم بكونها فردية وكلية معا . وبناء على ذلك يفهم لكان ظاهرة المرئى سابقا على النحو التالى :

«إن الإحساس "بالمرئى سابقا" قد سبب كثيرا من المشكلات لعلماء النفس . وفى وسعنا أن نعتبر هذه المشكلة أشبه بالجناس المعروف فى اللغة (حيث تشترك كلمة مع أخرى لفظا وتخالفا معنى) . إنها المفتاح الرمزى الذى يطلق الأزميرك . إن ظاهرة المرئى سابقا تحدث عندما نجد أنفسنا فى موقف رمزى "مجانس" سبق أن رأيناه ولكن نسيناه . موقف يتحدد فى الذهن دون أن نفهم تفاصيله . وهذا يعطينا انطباعا بأننا سبق أن رأينا صورة اللحظة الراهنة وملابساتها .

(J. Lacan, Le Seminaire III. Les psychoses P. 127)

وقد يعترض البعض بحق على ذلك بأننا قد رأينا هذا الموقف فى حياة سابقة . وهذا افتراض لا يتنافى مع هذا التفسير فيما عدا أنه لو كان الأمر كذلك لما كانت هناك حاجة إلى اللجوء للبعد الرمزى ، (لأن هذا البعد يصبح حينئذ عديم الفائدة) . وتفسير "لاكان" يوضح أنه يوجد تجانس محض بين الذات اللاشخصية اللاواعية ، وبين الذات الواعية . ومرة أخرى نقول إن افتراض التناسخ فى هذه الحالة أمر يصعب تصوره .

وفى رأينا أن التفسيرات "المادية" تكفى لتعليل الظاهرة وتحقيقا لهذه الغاية تقترح "فرضية" تبدو فى نظرننا أبسط الفرضيات دون أن تخامرنا الرغبة فى مقارنة أنفسنا بلاكان أو فرويد . نحن نتصور أن الأمر لا يعدو أن يكون مسلكا غريبا من جانب الذاكرة . إنه يبدو وكأننا نرى أولا شيئا ولكن على عتبة الوعى الكامل ، ثم تحدث بعد لحظة المثيرات الحسية . وفى هذه المرة نتلقى هذه المثيرات أو المنبهات بوعى واضح متميز ، فتتشط الذاكرة وتعطينا إحساسا "بالمرئى سابقا" ولكن الذاكرة تحدد موضع هذه الذكرى بطريقة ضعيفة غير واضحة . وتبريرا لضعف الذاكرة واضطرابها نفترض مرور مسافة طويلة من الزمن ، وإسناد الظاهرة الى حياة سابقة بعيدة . ولكن الأمر فى الواقع لا يعدو أن يكون ماضيا قريبا مباشرا ، والهوة التى تفصلنا عنه هو الدھول وشرود الذهن . ويبدو هذا الافتراض مقنعا لنا لأنه "يقتصد" كثيرا من الأفكار والعمليات العقلية ، وهو لا يعدو

أن يصف لنا آلية وهم من الأوهام . وجدير بالذكر أن مبدأ "الاقتصاد" فى التفكير هو من المبادئ الغربية (كثيراً ما يستعمله الفيلسوف الالماني لايبنتز (Leibniz) . وهذا المبدأ - أى مبدأ الاقتصاد - يخالف منطق مذهب التناسخ الذى يستخدم وسائط مفرطة . ولأضرب لك بعض الأمثلة التى توضح "تضخم" المفاهيم والأفكار كما توضح من بعض الوجوه الإقراط الشرقى الشديد فى وصف هذه المفاهيم : من ذلك أن أفلاطون يقول فى "الجمهورية" إن دورة الأرواح تستغرق ألف سنة ، فى حين أن الدورة التناسخية عند الهندوس - واسمها الكالبا (calpa) تقدر بنحو ١٢ مليون سنة ، ويستخدمون تشبيهات عجيبة لإعطاء فكرة عن ذلك كقولهم : «للتخيل جبلاً صخرياً يبلغ ارتفاعه ١٨٠٠٠ متر ، يُمرَّر عليه كل ١٠٠ سنة ثوبٌ من حرير "بنارس" الناعم الرقيق . فإذا أسفر هذا الكشط عن اختفاء الجبل تكون قد مرت كالبا واحدة (١٢ مليون سنة) (بورجيس ، ما هى البوذية ص ٥٣)

ويستطرد لكان قائلاً : إن الهندوسى يجد متعة عقلية حين يتخيل مدداً زمنية كبيرة ، بعيدة كل البعد عما يألوه المفكر الغربى (المصدر نفسه ص ٥٣) . ولا أستطيع أن أقاوم الرغبة فى وصف الطريقة التى ينجح بها الهندوسى فى تصوير ندرة تجسد الروح فى جسم بشرى . ومن الأمثلة الغربية للجهل بمبدأ الاقتصاد هذه الحكاية :

«يحكى أن سلحفاة كانت تعيش فى قاع البحر ، وتبرز رأسها كل ١٠٠ سنة . ثم طفا خاتم على سطح الماء . ولكن أمل السلحفاة فى إدخال رأسها فى الخاتم كان ضعيفاً جداً كأمّل الرجل الذى يرجو بعد موته أن تتجسد روحه فى جسم بشرى» .

وتتقاضى مدد زمنية لانهاية لها بين كل تجسد وآخر فى جسم بشرى . وعلى الرغم من هذه المدد الرهيبة فإن حجة الذاكرة والمرئى سابقا لا تزال تلعب دوراً كبيراً على الرغم من أن المنطق البسيط يقضى ببطلانها (لأن معنى هذه الحجة أن الرجل الذى يعيش الآن يستطيع أن يتذكر العالم الذى وُجد منذ عدة ملايين من السنين مضت !)

وهذا يوضح لنا مدى هشاشة المنطق الذى يركز عليه مذهب التناسخ

ومدى بطلان عبارة «علم التناسخ» .

وهذا هو السبب في أن الحجة الثالثة هي بلاشك أجدر المقولات بالاهتمام - الحجة الدالة على اليقين السيكلوجي والشعور الباطني .

وعندما يواجه مؤيدو التناسخ مثل هذا النوع من الحجج لا يسعهم إلا أن يلجأوا إلى الجدال (بمعناه المعروف عند الفيلسوف الألماني كانط) ففي كتابه الضخم عن الفلسفة العقلية تحت عنوان «نقد العقل الخالص» يخصص صفحتين شهيرتين للكلام عن اليقين الباطني بخلود الروح . وتشير هنا إلى الأغلوطة (١) الشهيرة باسم «أغلوطة الشخصية» التي يستدل بها كانط على العيب الذي يدفع الإنسان إلى تأكيد «الهوية العددية» لذاته كدليل على اليقين الباطني .

إنها نفس المشكلة لأن الذي يدور في ذهنه هو فكرة خلود جوهر فرد مساو لذاته على امتداد الزمن (زمن حياة واحدة وربما زمن حيوات متعددة) . ونص الأغلوطة كما يلي :

«عالمه وعي بالهوية العددية لأتيته (لذاته) في أزمنة مختلفة فهو شخص والنفس لها وعي بالهوية العددية لأتيتها في أزمنة مختلفة
أذن فهي شخص»

(كانط ، نقد العقل الخالص ، ص ٢٩٣)

ويؤكد كانط فكرة الشخص ، ولكنه ربما يؤكد أيضا وحدة هذا الشخص . بيد أنه يجدر بنا أن نتذكر أن هذا استدلال غير صحيح أي أنه أغلوطة . ويمكننا أن نقول دون تعسف إن الأسباب التي تولد فيه الشعور الباطني بخلود الروح الخطأ المنطقي هي نفس الأسباب التي تولد في نوع من التفكير لأتة - لكي يؤكد وأقدمية الحياة . والمرء ينساق إلى هذا النوع من التفكير لأتة - لكي يؤكد الهوية العددية لشيء ما - ينساق تلقائيا للتفكير في ديمومية هذا الشيء . ولكن عندما يكون الشيء الذي يفكر المرء في هويته هو الشخص نفسه أي الشخص الذي يطرح السؤال فحينئذ تنشأ مغالطة منطقية . ذلك أن الشخص عندما يجعل نفسه موضوعا للمعرفة يجد معه صعوبة إدراك نفسه

(١) الأغلوطة يسميها كانط Paralogism وهي استدلال غير صحيح ، والأغلوطة تختلف عن «المغالطة» (Sophisme) لأن المغالطة ليست أغلوطة غير مقصودة ولكنها أغلوطة معروضة بمهارة ، والقصد منها الإيهام والتلبيس .

(نقلا عن كتاب «فلسفة كانط للدكتور عثمان أمين ص ١٢٠ هامش) المترجم

فى الزمان والمكان كما يحدث فى أى موضوع للمعرفة . ثم إن الزمن الذى أفكر فيه فى أى شىء يكمن فى داخلى كنوع من الإحساس : « وهكذا أربط كل قرار من قراراتى المتتالية وكلها معا بالآتية ذات الهوية العددية فى كل الأوقات أى فى صورة وعى باطنى بأنيتى (المصدر نفسه) .

وهذا معناه أننى فى كل مرة امتحن قراراً أعتقد أنه قرارى أنا ، أجعل هذا القرار قرارى بموجب حركة لا إرادية تعنى ببساطة إدخاله فى دائرة وعى ، أو معناه أننى فى كل مرة امتحن الاستمرارية الزمنية بين كل قرار وآخر ، بموجب خيط مستمر يظهر هويتى العددية ، يصعب على أن أعرف هل أنا أقرض هذه الاستمرارية أو أتحقق منها لأن الزمن هو الوسيلة التى تجعل هذا التحقق ممكناً بفضل الوعى الذاتى الاستبطانى .

« وهكذا يجب على المرء ألا يجزم بشخصية النفس بل يعتبرها أمراً مطابقاً تماماً للوعى بالذات (الآتية) .
(المصدر نفسه) .

والصفة الباطنية للزمن تعنى أننى فى كل مرة أشعر فيها بأنيتى (بذاتى) ، أشعر بوحدة أنيتى . وهكذا توجد وحدة شخصى لا محالة فى شعورى (= وعيى) وهذا يرجع إلى أننى أفكر فى نفسى من وجهة نظرى . ولكن إذا فكرت فى نفسى من وجهة نظر شخص آخر (كموضوع لوعى الخارجى) فإننى أفعل ذلك فى وقت خارج عن وعيى مما يجعلنى أفكر فى احتمال انفصام هويتي . بيد أن وجهة النظر هذه وجهة نظرية مجردة ولا قيمة لها بالنسبة لشعورى بهويتي العددية .

ولذلك لا نستطيع أن نجزم بالديمومية الموضوعية للآتية على الرغم من شعورنا بذلك:

« وهكذا نجد أن وحدة الشعور بالذات ليست سوى شرط شكلى لأفكار الإنسان وارتباط بعضها ببعض ، ولكنها لا تثبت على الإطلاق الهوية العددية للذات اذ يُحتمل أن يطرأ عليها تغيير لا يسمح لها بالاحتفاظ بالهوية وإن كان يسمح بوصفها بالذات المتجانسة . وهذا يعنى أن الذات تستطيع فى أى حالة حتى فى حالة تغييرها تغييراً كلياً أن تحتفظ بفكر الذات السابقة وتنقله إلى الذات اللاحقة » (المصدر نفسه ص ٢٩٤)

نص الفيلسوف كانط يدعو الى الدهشة بقر فيه إمكان تناسخ الأرواح ، ولكن بشكل غير مفهوم ولا واضح (وهذا غير مدهش إذا تأملنا فى وضع "النومين" فى النقد) . ان الشعور بالهوية العددية لا يتغير حتى لو تغيرت الأجسام مرة فى كل يوم . ولكن هذا التغير ، مالم يؤثر فى الشروط الشكلية للشعور بالذات ، يترك الذات بين بين : لاهى متجانسة ولا هى متخالفة . وقد رأينا أن هذه الذات لا يمكن إلا أن تكون متجانسة . (مما يذكرنا بتفسير لاكان لظاهرة المرئى سابقا) .

وواضح أن النتائج التى تستخلص من هذا التفكير أدهشت كانط نفسه ، مما دعاه - وهو أمر قلما يفعله - إلى توضيح هذا النص بالمثال التالى :
إذا ضُرِبَتْ كُرَّةٌ من المطاط كرة أخرى فى خط مستقيم فإنها تنقل إليها كل حركاتها وبالتالي حالتها - هذا إذا نظرنا الى كلتا الكرتين من حيث أوضاعهما المكانية فقط . قسْ على هذين الجسمين جواهر ينقل أحدها ثقلاته الى الجوهر الآخر بالإضافة إلى الوعى الذى يصاحبه . وهكذا تستطيع أن تتصور وجود سلسلة بأكملها من الجواهر ينقل أولها للثانى حالته بالإضافة إلى وعيه بهذه الحالة . وهذا الثانى ينقل إلى الجوهر الثالث حالته ووعيه بالإضافة الى حالة ووعى الجوهر الأول . وهذا الثالث ينقل بدوره حالات كل الجواهر السابقة بالإضافة إلى حالته هو ووعيه بهذه الحالة وهكذا نرى أن الجوهر الأخير يجتمع فيه الوعى بحالات كل الجواهر السابقة كما لو كان وعيه هو ، نظراً لأن هذه الحالات تركزت فيه مع الوعى الذى يصاحبها . بيد أنه لا يكون هو نفس الشيء فى كل هذه الحالات (المصدر نفسه) .

الحالة +
الوعى
ا + ب + ح
=
جهر (٣)

الحالة +
الوعى
ا + ب
=
جهر (٢)

الحالة +
الوعى
ا
=
جهر (١)

الهوية المتجانسة

ويبدو أن هذا التشبيه الكانطى يهدف بصراحة إلى تطبيق نظرية "الأغاليط" على مشكلة التناسخ وتقديم جواب يتفق مع النقد الذى يرضى السيكولوجى والنقاد والتناسخى فى وقت واحد .

والغالب أن الجدل فى هذا الموضوع ينتهى الى تعليق الحكم (= عدم اليقينية فى الموضوع) وهو الأمر المحيىب الى "الرواقين" (جمع رواقى ، أحد أتباع المذهب الفلسفى الذى أنشأه زينون عام ٣٠٠ ق . م والذى قال بأن الرجل الحكيم يجب أن يتحرر من الافعال) ، ولكنه يتجاوز ذلك لأنه يبين عجز الروح البشرية التام عن معرفة حقائق الأشياء ، وبخاصة عندما يسمح هذا بمعرفة أقدمية الروح . ومن أمثلة هذا العجز استحالة معرفة الطبيعة الموضوعية للزمن . ونحن نعلم أن نظرية التناسخ تؤكد وجود الدورات ولكن الفلسفة (الفلسفة النقدية على الأقل) تترك هذه المسألة معلقة لا يَبْتَ فيها برأى نهائى . وهذا يعنى أيضا أنها لا تدل على استحالتها . ذلك أن مثال تعاقب الجواهر السالف الذكر يتفق تماما مع المفهوم الدورى للزمن .

ولكن الأمر الذى نفهمه هو السبب العميق فى هذا التخلي عن المنطق العقلى . وتفصيل ذلك أننا نعرف السبب الرسمى والاستمولوجى (المعرفى) الذى هو مصدر قوة النقد فى الغالب وهو أنه لا سبيل الى المعرفة الا عن طريق الحواس أو الحدس (البداهة) . ولكن السبب الحقيقى الذى يقترح فى قدرة العقل على التوصل الى المعرفة هو الرغبة فى تحرير ميدان غير محدد من سيطرة المنطق العقلى لكى يتسنى ادخال حقائق الإيمان وإفساح المجال للأخلاق .

وبعبارة أخرى : إذا عجز المنطق العقلى عن حل مسألة الهوية العميقة للروح ومسألة حقيقة هويتها العددية (وبطريق غير مباشر مسألة استمرار وجود الروح بعد الموت)

فلائنه يجد مصلحة فى عدم هذا الحل .

لذلك نحسب أن نطرح السؤال الآتى فى الجزء الأخير من هذا المقال وهو : إذا سلمنا بالطبيعة التحكيمية لتأكيد مذهب التناسخ وما يلزمه من الطبيعة الدورية للزمن ، فما هى المصلحة العملية التى يتوخاها هذا المذهب ؟

مذهب الدورات

ان الصلة بين نظرية التناسخ ونظرية الدورات واضحة للعيان ، وإن كانت

الصور المتعددة لطبيعة ومدة ومتطق الدورة الروحية يناقض بعضها بعضا فى إطار مذهب التناسخ نفسه .

والأمر الذى يسترعى النظر حقا هو المضمون الأخلاقى لهذه النظرية . ولكى يكون لهذه النظرية مضمون يجب على الفرد أن يهتم بمصير روحه . ولكن ضخامة المدد الزمنية التى تفصل بين كل تجسد وآخر تضعف هذا البُعد الأخلاقى . بيد أنه يجب ألا يعزب عن البال أن الدورة تسمح بمرور الروح فى الفضاء غير الأرضى قمشيا مع "نوعيتها" وأن ملايين السنين من "اللاوعى الذاتى" ليست شيئا مذكورا ، طبقا لنظرية كانط ووجهة نظر الأحياء . وتوضح لنا إحدى الصفحات من يوميات "نيتشه" (١) هذه الفكرة المدهشة:

«إذا ظننت أن لك الحق فى أن تعيش فى سلام زمنا طويلا قبل أن تولد من جديد ، فانى أقسم لك أنك مخطئ فى هذا الظن . ذلك أنه لا يوجد وقت ضائع بين آخر لحظة تلفظ فيها أنفاسك ، وأول بصيص من حياة جديدة . إن هذا الفاصل الزمنى يمضى أسرع من وميض البرق فى حين أنه لا يقاس ببلايين السنين . عندما تتخلف إحدى النفوس مدة لا نهائية من الزمن فإن ذلك لا يختلف عن التعاقب المباشر»

(نيتشه ، استشهد بورجيس بهذه العبارة فى كتابه «تاريخ الابدية ، ص

(٢١٥)

إن مدى الوهم الذى يصور لنا "الهوية العددية" يتجلى هنا بأجلى مظاهره ، فكل ما أفعله أنا فى هذه الحياة له نتيجة مباشرة فى حياتى التالية حتى ولو حدثت بعد زمن لا نهاية له . وهذا الزمن اللانهائى لا يعد شيئا مذكورا بالنسبة لى ، وهنا نبدأ نرى السبب الكافى فى طبيعة الكارما اللاشخصية والفردية : لا شخصية لأنها محايد (= تُبطل) اللاتهاية التى تفصلنى عن الحياة التالية ، وفردية ، لأنها تدعم استمرارية تعاقب الدورات.

ولذلك يوجد تشابه كبير من حيث الوظيفة بين نظرية الدورات ، ونظرية العودة الأبدية عند نيتشه ، وإن وجب أن نتحاشى عقد مقارنة دقيقة بينهما من وجوه أخرى . ويتمثل هذا التشابه فى أن كلتا النظريتين تنبع من مصدر

(١) Nietzsche (١٨٤٤ - ١٩٠٠) فيلسوف ألمانى

أخلاقي ، وتضفى على العمل بُعداً يتحتم فيه على الانسان أن يفكر مرتين قبل الإقدام عليه . وهناك نص آخر لنتيشه يعرض فيه الأمر من وجهة النظر هذه ، وبين أن العودة الأبدية هي "آلة انتقائية على حد تعبير جيلز ديليوز، قال نتيشه :

« إذا بدأت قبل الاقدام على أى عمل بسؤال نفسك : هل من المؤكد أنى أريد أن أفعل هذا العمل عدداً لاتهاية له من المرات ؟ فإن هذا سوف يكون من أقوى المرتكزات بالنسبة لك . ان مذهبي يقول لى : عشْ على النحو الذى تريد أن تعيشه مرة أخرى . هذا واجبك ، لأنك سوف تعيش مرة أخرى على كل حال وعلى ذلك فالمرء الذى يسعى إلى تحصيل المتع تواللذات ، دعه يسعى إليها ! والمرء الذى يؤثر الراحة على كل شيء آخر ، دعه يستريح ! والمرء الذى يحب قبل كل شيء أن يطيع ويسمع ، دعه يطيع ! ولكن يجب على المرء أن يدرك ما يؤديه وألا ينكص عنه بأى حال ! إن المسألة مسألة مؤبدة . ولتُعلم أن مذهبي هذا رحيم بمن لا يؤمنون به لأنه خلّو من الجحيم أو الوعيد . ولكن من لا يؤمن به لن يشعر إلا بأن حياته عبث فى عبث !

(نتيشه ، إرادة القوة ، المجلد ٤ ص ٢٤٢ - ٢٤٤)

ولكن اذا لم تكن العودة الأبدية نظرية أخلاقية بمعنى إدخالها فكرة الخير والشر ، فإن الأمر بخلاف ذلك فيما يتعلق بنظرية الدورات التى تدخل فكرة المسئولية فى الحياة البشرية وتضفى عليها طابعا أخلاقياً ، لأن تجاهل هذه المسئولية يضيّع الفرصة الوحيدة للوصول إلى الثرقانا ، وأسوأ من ذلك أنها تعرض المرء لخطر الجحيم - جحيم يزيد من هولاء أنه يؤدى إلى دورات تحف بها أخطار أشد هولاء من مرائى "دانتي" (فى الكوميديا الإلهية) :

« جهنم البيرونية لها أربعة أركان ، وأربعة أبواب . إنها هائلة ومستعرة بالنيران . عندما تنتهى عدة قرون ينفّتح أحد الأبواب ، فيخرج منه الأثيم ويدخل فى جهنم "الروث" وبعد عدة قرون يخرج منها ويدخل فى جهنم "الكلاب" وبعد عدة قرون أخرى يدخل جهنم الأشواك ، ثم يعود الى جهنم البيرونية . »

(بورجيس ، ما هى البوذية ؟ ص ٦٣ - ٦٤)

إن نظرية الدورات بها جحيم ووعيد (لا ننسى الأهوال التى تتروى

للروح بعد إعادة تجسدها) . وفى هذا الصدد نجد أن النظرية الدورية تخالف النظرية الأبيقورية التى تقول إن الموت فناء لا عذاب بعده للفرد (هذه الفكرة تيدد كل المخاوف) :

«الموت لا يعنى شيئاً بالنسبة لنا ، لأن ما يفنى يتجرد من الشعور ، وما يتجرد من الشعور لا يعنى شيئاً بالنسبة لنا»
(أبيقور فى خطابه إلى مينوكوس)

وهناك تعارض تام ، ينطوى على كثير من الدروس ، بين أبيقور ومذهب التناسخ . ففى المقام الأول يؤكد أبيقور أن الحياة لا تتكرر :
«أنا نولد مرة واحدة ، ويجب ألا نتوقع أن نولد مرة أخرى . ومن ذلك نستنتج أن الأبدية لا وجود لها بأى حال»
(المصدر نفسه)

وهذا النفى يقترب بدعوة إلى الاعتدال مما يوحى بأن كلتا النظريتين متشابهة . ولكن اللامبالاة الرواقية عند الحكيم الأبيقورى ليست هى الترفان . والحق أن الفلسفة الأولى تعنى بالحياة الحاضرة فى حين أن الفلسفة الثانية (فلسفة التناسخ) تعنى بالحياة المستقبلية . الحكيم الأبيقورى يتمتع باللعظة الراهنة (١) لأنه يشعر أنه خلق لأول مرة ولن يخلق مرة أخرى أما الحكيم الهندى فإنه يعمل الآن من أجل حياة أبدية قادمة وفى ضوء حياة أزلية ماضية .

ونحن نرى فى هذا التعارض التام الأهمية الأخلاقية للمذهب التناسخ . وبيان ذلك أن البديهة المزدوجة للمذهب القائلة بأن الوعى (الوجدان أو الضمير) طاقة متميزة عن المادة التى يتكون منها الجسم البشرى تلقى ضوءاً جديداً على الدرجة التى لم تسمح فيها "الأبدية" (القول بوجود مبدأ غائى واحد كالغفل أو المادة) بأن يكون الإنسان مستولاً عن عمله . وإذا كان الوجدان أو الضمير متميزاً عن المادة أمكن اعتباره سبباً لكل الأعمال الصادرة عن الإنسان ومن ثم يكون الإنسان مسئولاً عنها . هذا والنزعة

(١) وكان لبسان حاله يقول :

ما فات مات والمؤمل غيب X ولك الساعة التى أنت فيها
أى أنه يعنى بالمتعة العاجلة ولا يهتم بالمتعة الآجلة .

(المترجم)

القدرية فى مذهب التناسخ ليست بأى حال ضريبا من الجبرية . ولذلك فإن السببية التناسخية التى تجعل كل محمد جديد نتيجة للتجسد السابق هى سببية أخلاقية حقيقية (وهذا هو السبب فى أن موضوع الاختيار الحر للتجسد يقتصر بنوع من الجبرية أو العمل الإلزامى) .

ولذلك فإن المسئولية الواقعة على الإنسان فى كل حياة له هى مسئولية عن كل أعماله (لهذا صدى غريب فى نظريات سارتر عن الحرية) وهذا هو السبب فى أن كل الأعمال مكتوبة فى لوح القضاء والقدر ثم تتجمع فى النهاية ، ولا مجال هنا للحديث عما يسمى بالتوبة النهائية التى تمحو كل الخطايا ، فما ارتكبه الإنسان من آثام لا سبيل إلى محوه أو نقضه . ولذلك يتعين على الإنسان أن يفكر مرتين قبل الإقدام على أى عمل لا سيما وأن الحكم لا استئناف له طبقا لمبدأ لا شخصى ، لا يمكن أن نتوقع منه أى رحمة أو شفقة .

هذا هو جوهر مذهب التناسخ . انه مذهب المسئولية الكاملة . وقد أردنا أن نتحدث عن الموت ولكن تحليل المذهب قادنا الى الحديث عن الاعتبارات الخلقية . وهذا يجب ألا يدهشنا كثيرا لأننا لا نعرف سوى وجه واحد للموت هو الوجه المتجه الى جانب الحياة . ولا نستطيع أن نقول عن الوجه الآخر إلا ما أسماه فُتجانشتاين "العيث" بيد أن هدفنا كله يتجه إلى توضيح أن صلة الإنسان بهذا المجهول هى صلة أخلاقية فى الصميم .

وفى ختام هذا المقال لا يبقى أمامنا إلا أن نعرف حدوده . وهذه الحدود يقرها اختيار مبنى تقريبا على أسلوب البحث . وهناك عدة أساليب للبحث ، وبخاصة ما يوازى البحث الذى قمنا به الا وهو البحث الأنطولوجى (= نسبة للأنطولوجيا ، وهو فرع من الميتافيزيقا يبحث فى المشكلات المتعلقة بطبيعة الكائنات وجوهرها) أما الفرع الطبيعى الآخر لما أسميناه بالسيكولوجيا الأساسية فهو يُعنى بتحديد الاختيارات الأنطولوجية الأساسية . ولا شك أن مقولة التكرار (إعادة التجسد والدورات) هى أحد هذه الاختيارات كما قال "م . إلياد" :

"فى تفاصيل سلوكه الواعى لا يعرف الرجل البدائى القديم عملا لم يعمل رجل من قبل : فما يعمل هو سبق أن عمله غيره . هذا التكرار الواعى لأعمال محددة يحل حذوها يدل على "فلسفة أنطولوجية" أصيلة ،

(م . الياد ، خرافة العودة الأبديّة ، ص ، ١٥)
وفى رأينا أن هذا الكلام يتضمن ما قلناه ، مما يبرر أهميته .
رونالد هونان .
(باريس)

BIBLIOGRAPHY

- BORGES, J. L., *Histoire de l'éternité*, Paris, U.G.E.
BORGES, J. L., *Qu'est-ce que le bouddhisme?* Paris, Gallimard, 1979.
ELIADE, M., *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969.
EPICURUS, *Lettre à Ménécée*, Paris, Nathan, 1983.
FREUD, S., *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, PBP.
KANT, E., *Critique de la raison pure*, Paris, PUF.
LACAN, J., *Le séminaire, III, Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981.
NIETZSCHE, F., *La volonté de puissance*, Paris, NRF, trad. Rianquis.
REVENIR, *La science de la réincarnation*, Paris, Ed. Bhaktivedanta.

السلة ، الشعر ، الإلهة والعالم مقال عن رمزية الهند الجنوبية

«لو أقامت البراغيث شعيرة دينية ، فوسف تكون بخصوص الكلب»
ل.فيتجلشتاين

ملاحظات على الفصن الذهبي لفريند
«فى ظل الحالتين المرتبطتين بحرارة المدار الاستوائى والضوء العمودى ، حشدت
جميع المخلوقات والطيور والحيوانات والزواحف والأشجار والنباتات والعادات ، والمشاهد
التي توجد عادة فى جميع الأقاليم الاستوائية ، وألقيت بها مختلطة فى الصين أو
هندوستان» .

تشارلز بودلير
الجنات الزائفة

فى السنوات القليلة الماضية جددت الأبحاث الأثنولوجية المهمة بالجوانب العرقية
الخاصة بدراسة الأجناس والسلالات البشرية فى الممارسات الشعائرية ، جددت اهتمامها
بمعنى رمزية الشعائر . وقد تيسر هذا البحث بسبب انقلاب منهجى ، وأعني به البدء
بدراسة وصفية للشعائر الدينية بدلا من تحليل المعتقدات الدينية بعكس ماكان عليه

الأمر بالنسبة للتاريخ التقليدي للعقائد ، الذى كانت له وأجهته الصخرية التى لايسهل اختراقها .

فإذا كنا منذ ذلك الحين نعتبر أن لها الأهمية الأولى فى دراسة هذه الطقوس ، فلا بد أن يبرز فى الحال التساؤل عن معرفة ماتمنيه ، وهذا ممكن فحسب عن طريق الوصول إلى رمزية الشعائر التى تنقلها . ولكن ماهو بالضبط المقصود بدراسة طبيعة رمزية الشعائر؟ إن هذه المشكلة - الواضحة النفاذة - لمعرفة معنى رموز الشعائر تبدو معقدة تماما ، وإذا نحن سلمنا بأن الشعائر إنما تعبر عن شيء ما ، فكيف يمكننا أن نكتشف ماهو؟

أولا تستهويننا الإجابة بأن رمزية الشعائر هى ما يعتقد أو يؤمن ممارسوها بأنها تعنيه ، وهناك ميل طبيعى - إن لم يكن مهارة وحلقة - لدى العالم الأنثولوجى لأن يأخذ مايخبره به - الراوية من مواطنيه كحقيقة مسلم بها . ولكن ، يجب أن نفكر مليا ، وبخاصة عندما يكون الممارسات وانتحال المبررات الرمزية ، وحيث تبدو هذه المعطيات غالبا غير مناسبة وأحيانا محيرة . إنها غير مناسبة لأنها تعزل المجتمع الذى يدرسه الأنثولوجى (عالم الأعراق البشرية) عن أنماط المنظمات الثقافية الأخرى ، بإفتراض وضوح مطلق للمشارين فيما يتعلق بممارساتهم التى شجبهها ليتش Leach بحق : «إن العالم الاجتماعى الذى ينشد فهما لأسباب خطيرة تسلسل شعائرى معين كمضمون وشكل - يقمان تحت ملاحظة الأنثولوجى - ، لن يعطى إلا بقليل من المساعدة من تبريرات المتعبء» . (١٩٦٨ ، ٥٢٣) .

إنه أمر محير لأن القابضين الحقيقين على سلطان الرمزية يتلاعبون دائما بالمعانى ويقلبونها لصالحهم بتبريرات حمقاء أحيانا ، وحتى مؤخرا عندما انتاب الإثنولوجيين وخز الضمير وأخذوا يعطون المزيد من الاهتمام لشعبية الهندوسية ودراسات المجتمع الهندى بالذات ، فإنهم تنزوا غالبا وجهة النظر التى قدمها لهم البراهمة أنفسهم .

ومع علم Levi Strauss ليفى ستراوس بالمشقة التى تنتظره ، فقد كرس جهده ليميز بطريقة استدلالية فيما بين الممارسات والمعايير ، وذلك بالترقيق مابين «الطقوس كما تمارس» و «الطقوس كما تتصور» (١١ ، ٥٨ ، ٣٦٧ ومابعد) وأكد مايغفل بشكل حتمى مابين ممارسات الأفراد - يصرف النظر عن مفهومهم عنها - وبين المعايير التى يستجوبون بها لتبرير سلوكهم .

وبهذه الطريقة يعرض Levi Strauss مرة أخرى قضية نظرية المعرفة التي استمرت تلازم العمل الانثروبولوجي : أى مرتبة يجب أن تعطى لما يقوله المواطن من أبناء البلد؟.

إن أحد الأهوية التي لدينا اليوم هو أن نرجع هذه المعلومات إلى الهيئة الاجتماعية وإلى المصطلح الثقافى الذى أفرزها محاولين تحليل التحولات المعقدة غالبا ، والتي تربط خطاب المخاض للدراسة الأنثولوجية بمجاله الاجتماعى والثقافى . ويعتبر آخر كيف تنتقل من «الطقس المتصور» ، حسبما يروى ، إلى «الطقس الممارس» الذى يعيشه ؟ ، وماهى شكلية التشوية الذى لاتخطئه فيما بين الأول والثانى ، ومن ناحية ثانية فإنه لايمكن أن نحايز فيما بين «الطقس المعتقد» بواسطة مواطن من أبناء البلد ، وبين ذاك الذى يعتقده الغرب الذى وصل متأخرا - إن القموض لم يزل مستترا مع ليفى ستراوس - وإنما يجب أن نقيس الفجوات التى تظهر فيما بين الطقس كما نعتقد من وجهة نظر المخاض للدراسة الانثولوجية ، أى بين مايمارسه فعلا فى سلوكياته الرمزية أو انساقه الشعائرية ، وبين نفس الطقس حسبما أعاد الانثروبولوجى بناها .

لقد سقنا هذه الملاحظات الموجزة كى نوضح أن الاشتغال الأساسى بتفسير الرمزية يصطدم بالعقدة المحكمة التى تصطنعها علوم الانثروبولوجيا : موقف الملاحظ مواجهها بموضوع دراسته مع سلسلة من مناقشات ملتبسة تنبثق من تكوينه ومعلوماته وممارساته وأخيرا وجوده .

وإذا أمكن - كما سبق أن جزمنا - قبول «معتقدات» المشاركين فى الشعائر بأقصى التخلف فحسب ، أفلا يكون ذلك بسبب أنها لم تجرد نفسها أبدا لهذه الوظيفة ، وهل يجب عليها أن تشير على وجه التحديد إلى حدى الانثروبولوجيا وإلى أى مدى يكون ذلك ؟ وإختصار فإنه خلال البحث عن معنى رمزية الشعائر يثور السؤال الحرج عن الاجراءات المنهجية الوثيقة الصلة ما بين الضمير الحاطى للمخاض للدراسة الانثولوجية ، الذى هو من ناحية ثانية على حق دائما من وجهة النظر الانثروبولوجية ، وبين الخلق المفرض للمراقب الذى لاتخفق تساؤلاته ومشكلاته العصبية فى إلقاء بعض الضوء .

إن القاعدة التى وضعها رادكليف براون Radcliffe Brown قد تكون صالحة كقاعدة منهجية ، ومايعنيه الرمز يمكن أن يتغير عن طريق المراقبة الشديدة التدقيق

لاستخداماته المختلفة في الطقوس الدينية بقدر ما في السياق العلماني (١٩٦٨) :
 (٢١٨) وعلى أية حال فلا شيء يثبت أن هناك تواصلا وتجانسا في استخدام الرمز في
 معناه عندما تنتقل من سجل إلى آخر . علاوة على ذلك ، وكما لوحظ كثيرا ، فإن
 حدود المقدس والديني في الهند غير ثابتة وشديدة التعقيد . ومع أن عمل ليفي
 ستراوس يقدم القليل للتمثيل به ، إذ أنه يعطي الأولوية للأسطورة على الشعيرة الدينية
 ، فإنه كان يميل إلى التعرف على النهج الشعائري بواسطة عملية الفكر نفسها . فالجانب
 الدرامي للشعيرة يقطع تواصل الاكتشاف البصري ، ويميله إلى سلسلة من فصول رمزية
 ، مصنفة اسميا تزود هؤلاء الذين يهمهم الأمر بوسيلة مفاهيمية على المستويين المجرد
 والميتافيزيقي من أجل عملياتهم الفعلية . وبهذا المعنى ومن وجهة النظر العملية فإن
 الشعيرة تساوي شكلا من أشكال الاتصال الرمزي يطابق اللغة المنطوقة وأسلوب توظيفها
 بشكل محدد ودقيق .

ونفس الكيفية يفسر ليش Leach الشعيرة على أنها تحول إيماني أو رمزي لمخطط
 إعلامي مشابه للكلمة ، بالإضافة إلى الفاعلية العملية التي لا يجب اغفال رسالتها
 المهلفة ، إن الأفعال الإنسانية يمكن أن تفي بصنع الأشياء ، ولكن الأفعال الإنسانية يمكن
 أن تؤدي واجبها في قول الأشياء (١٩٦٨ : ٥٢٣) إن كل تعاقب في شعيرة سواء
 أكانت زيا أو إيماءة ، يؤدي وظيفته كمعلومات مهلفة ينتهي على المراقب تفسيرها .
 «إن كل لغة صورة من صور السلوك المألوف ، ولكن بالمثل فإن كل سلوك مألوف هو من
 صورة اللفظ (idem) . كما أن رمزية الشعيرة تعبر بشكل مرئي وتنتقل صورة لمعنى
 ثقافي إلى كل من يريد أن يفهمها . في هذا الإطار المشكل ، نود أن نقترح تحليل
 منظومة المعاني المتأصلة في رمز معين والمستخدمة في عمل شعيرة السلة لإنتاج إحدى
 الإلهامات في جنوب الهند . فالطريقة النمطية لجميع الأدوات اللازمة لعمل هذه السلة
 لإستخدام ديني تبدو لنا في صيغة دلالية إذ أنه تبين مركبا تعبيريا في وسيلة رمزية ،
 وفي نفس الوقت ساحرة وملفتة للنظر .. مركب رمزي يعبر عن منظومة حقيقية
 لتمثيلات ومعتقدات - وحسن عام محلي كما يقول جيرتز Geertz (١٩٨٦ : CA :
 IV) (يشارك فيها يوميا أو في مناسبات الممارسات الشعائرية ، وتجمعات الطوائف
 الدينية مجموعة كبيرة عادة من الوردعين الذين يندمجون فيها . وأثناء التعبير عن

تصور العالم فإن هذا الترتيب للمرموز يتيح للمشاركين الاتصال مع بعضهم البعض من خلال الكشف لا عن معرفة عامة بالحياة ، بل وأيضاً السلوك المستقيم قبل كل شيء ، وهكذا فإن هذه الكوكبة من الرموز التي تشهد على صحة نظام كوني مفترض سلفاً تظهر خصائص مفاهيمها على مستوى التجربة البشرية بإعطائها توجيهاً معيناً . ووفقاً لصيغة جيرتر المشهورة فإنها في وقت واحد نموذج لحقيقة ما يظهره الأفراد في حد ذاته - ونموذج لواقع «ما يعتقدون» (١٩٧٢ : ٢٦) ، بمعنى أنه مجاز تراثي يوحد الأفراد في عالم محدد من التشكلات ، يضفي معنى على مواقفهم وهو في نفس الوقت استقرائي ومتجاوز للمحسوس ، طريقة تفيض بالتعبيرات الحسية لبناء الحقيقة ثم تلقى معنى عملي منها في صورة وجهة نظر عالمية .

فإذا كان الأثر الحرفي لهذه السلة هو بنيان اجتماعي فذلك يعني أن نتيجة شكل من أشكال الفكر الثقافي ، إذ أنك عندما تفكر ، فأنت في الواقع تبني اجتماعياً ، أو العكس إن شئت ، كما أن واقعية التصرف وسلبته عندما تؤدي إلى شيء بارح من صنع الإنسان فهي جلاء لتشكيل الرموز يضاهي التخطيط لتصوير ثقافي . وهكذا فإن العالم معبر عنه في سلة هي ذاتها تعبر إلى حد ما عن العالم في حلقة تفسيرية ليست مفرغة على الإطلاق ، ولكنها تحتيد لعني : معنى هذا العالم المحدد ثقافياً . وهكذا فإن إعداد السلة وتجهيزها بمثابة الإقامة في العالم الذي يتخيلة المرء ، وبهذه الطريقة يتم التعبير عنه بأسلوب شعري وجمالي ، نظرياً أو عملياً حسب المنظور الذي تم اختياره . إن استخدام الرمز في صقل الأدوات المطلوبة لعمل شعائري هو في ذات الوقت طريقة للتعبير والاتصال فإذا كانت الرموز هي التعبير عن العالم فإن العالم هو جلاء هذه الرموز المعبرة ، وفي نوع من التوازي - على الطريقة الإسهينوزية - فإن الرمز والعالم يعبران عن نفسيهما تبادلياً ، ويرتبطان بالحد الفاصل المشترك من التعبير والاتصال ، فهما منظومان اجتماعياً وثقافياً ، ومركبان على نحو اصطلاحى .

الإلهة

يقع معبد الإلهة يلاما Yellamma في فجوة طبيعیه في صخرة دائرية يبلغ قطرها حوالي ٦٠٠ متر على قمة جبل يحمل إسمها على مبعدة ثمانية كيلو مترات من مدينة سونداتي Saundatti في ضاحية بلجوم Belgaum في ولاية كارناتاكا Kar-

nataka- وهي مكان مأهول بالحجاج من المنطقة حيث يجتلب مليونا من الأتباع الأتقيا . سنويا معظمهم من النساء من طوائف النبوذين ، وترجع شهرته إلى أن عقوس تلقين الـ ديفا دازى (deva-dnsi عبيد الإلهة) ، وتسمى محلها جوجاتى Jogati تتم هناك ويقوم بها قساوسة Pujari من طائفة لينجايات بالهيجيا Lingayat Banjiga . ويتميز هؤلاء الـ جوجاتى (عبيد الآلهة) بالسلاسل المزركشة التى يحملونها على رؤسهم بإسم الإلهة يلاما Yellamma التى يكرسون لها حيواناتهم .

ويتلى العيد ، خاصة يومى الثلاثاء والجمعة ، وعند اكتمال القمر ، يحتلى ويزدهم بحشود الزوار فى المهرجاتين القمرين الكثيرين فى ديسمبر ومارس ، وخلال المهرجان الأول المسمى هوستلاهونيم Hostila hunnime مهرجان الأرملة) تفقد الإلهة زوجها المتلس Jamadagni وينضم الجوجاتى إليها (عبيد الإلهة) عن يائلونها فى الترميل . وفى العيد الثانى davananda hunnime دافاناندا هونيم تولد الإلهة من جديد لكى تتزوج مرة أخرى . كما ينتهى الجوجاتى Jogati من ترميلهن وتتزوجن الإلهة الذى يصبحن زوجات مشتركات له . والعيدان يحييان ذكرى أسطورتين فى الميثولوجيا الكثيرة عن الإلهة يلاما Yellamma وفيما يلى سرد قصير لأسطورتين من هذه الأساطير .

أ- تزوجت يلاما Yellamma من الناسك المعتزل جاما داجنى شريطة أن تجلب له يوميا الماء اللازم لوضوئه . كانت يلاما بسيطة وطاهرة إلى حد أنها صنعت قدر الماء من رمال أخذتها من مجرى النهر وكانت تحملها فوق رأسها فوق حية ملوفة كوسادة . وفى أحد الأيام ، وبعد أن كبر أطفالها بفترة طويلة وأصبحوا هم أنفسهم نساكا باغنت يلاما الملك كارتافيريا وهو يستحم فى النهر مع زوجاته ، حتى تملكها شهوة عارمة (كاما Kama) فلم تفلح فى صنع قدر الماء ، ونسيت الوقت فعاتدت متأخرة كثيرا إلى الصومعة ثار غضب جاماداجنى على زوجته التى أصبحت دنسة غير طاهرة وأمر أولاده الثلاثة على التعاقب أن يقتلوا نظير ذلك فرفضوا واحدا بعد الآخر تنفيذ أوامر والدهم غضب جاماداجنى ولعنهم وحولهم إلى خصيان وطلب من ابنته الصغير باراسوراما Paraswrama (راما ذى النفس الواحدة) وكان أكثرهم إخلاصا فأطاع وأطاح فوراً برأس أمه فوعده أبوه لرضاه بأن يحقق له أمنائه وهكذا دبر باراسوراما لتعود أمه إلى الحياة .

ب- كان الناسك جاماداجنى يمتلك البقرة السماوية المقدسة كامادهنو Kamadhe- nu التى تقضى كافة الرغبات فحاول الملك كارتافيريا Kartaverya أن يستولى عليها بأن يغزو صومعة الناسك بواسطة محاربيه ولكن البقرة قوت هاربة إلى الجنة فغضب الملك الحائق واغتال الناسك بأن أصابه بواحد وعشرين جرحا . فوعد باراسوراما الذى كان يقضى فترة تأمل فى الهمالايا بأن ينتقم لأبيه بإبادة طائفة المحاربين «كساتريا» Ksatriya الأمر الذى أنجزه بأن جعلهم يدورون حول العالم واحدا وعشرين مرة .

السلة :

لنتوقف الآن لتأمل أولئك التقاة (بهاكتا Bhakta) وهم الجوجاتى Jogati والذين يتكونون من النسوة زوجات جاماداجنى المتعددات اللاتى يطلق عليهن الجوجاما (أى المتشبهات بالرجال وخاصة فى ملابسهن transvestites) ، ومن الجوجاما Jo-gappa الذى يعتبرون أزواج بللما المتعدين . وأهم الرموز التى تميز الجوجاما وتميز أيضا الجوجاما بدرجة أقل ، هو السلة جاجا Jaga التى يحملها أو يحملونها فوق الرؤوس كإشارة إلى الولاء للإلهة ، ولهذا السبب يعرفون بالهوريفيدى haruvudu أى أولئك الذين يحملون الأشياء فوق رؤوسهم .

وللصعوبة الشديدة جدا فى الحصول على الهامبو فى الإقليم اليوم ، يستبدل بالجاجا Gaga إناء من المعدن المطلى بالنحاس يسمى كودا Koda . وإعداد هذه السلة أو الإناء مع أنها تحمل الزخارف الرمزية أو الدينية المطلوبة . يظهر تباينا إبداعيا كبيرا لدى التقاة الذين يتنافسون مع بعضهم البعض فى تزيينها . ومن السهل الحصول على العناصر المتنوعة من الحيوانات المختلفة الواقعة حول معبد الإلهة ولكن ذلك يتوقف بالطبع على الموارد المالية المتاحة للفرد .

وتنما يتعلق بالكودا Koda فإن تجميع العناصر المختلفة ، بغض النظر عن عددها ، يهدف إلى الاختلاف واضفا طبيعة جمالية فى تكوين انطباع عن الإلهة - مجازى نوعا ما - فى شكل دمية مقدسة . وتعتبر المناسبات القمرية الكبرى فى تقويم المعبد فرصا لمزيد من الثياب البهيجة المناسبة للأعياد .

وإذا كانت الكودا معلومة بالماء المقدس الذى تلقى فيه بعض العملات المعدنية وربما أوراق نبات الزعرور فإن الجاجا Jaga كثيرا ماتحتوى أوزا مطهرا وأطعمة جاهزة متنوعة.

وأقل تجميل هو ببساطة أن يطلق وجه الإلهة المنحوت فى المورتى (Murri) أو المعدن المطلى بالفضة ومتوج بغطاء رأسها الكبيريت (Kirit) بالكودا . ولكن غالبا مايثبت ال مرتى Murti نوع من المراوح من ريش الطاووس فى شكل هالة ، ويمكن أن يزين وجه الإلهة بخصلة من الشعر مربوطة بشريط أحمر سندهور (sind hur) كما ترسم بقعة على الجبهة من نفس اللون (بندو bindu) تحدد مكانة المرأة المتزوجة فى التقاليد الهندية ، بينما تعفر الجبهة يهودرة الزعفران Kumkun ويضيف بعض الرعايا المخلصين إلى الرسم عساليج الزعرور الأبيض أو أوراق شجر الكاديجيا Kadega ويضيف آخرون ظلة منبسطة صغيرة (تشاترى chatri) فوق وجهة الإلهة أو رأس كوبرا فى شكل مظلة وكلها من المعدن المطلى بالفضة .

وفى وضع منح البركة ، ترتفع قليلا كفان مفتوحتان من الفضة . على راحة كل منهما نقطة حمراء من bandhara البندهارا حتى يمكن وضع عدد متفاوت من الأساور المنحضر كإشارة للزواج الذى تحطم فى الترميل ، ويمكن أن تدس فيها بعض عملات ورقية . وحول رقبته تتدلى قلادة متنوعة (tike) تسمى ، أحدها شمار الزواج الذى يقر الاتحاد المقدس (The muttu) وهو مصنوع من خرز أبيض وأحمر بالتبادل ، وتتدلى منه عملات صغيرة مموهة بالذهب مع نقش بللاما Yellamma ، وتنتقل الميوتو Muttu (أشعار الزواج) فى تسلسل أمرى بين الجوجاما (زوجات جالداجنى) . وتبعا للموقف قد يضاف عقنان من الودع الأصفر يرمزان لجماجم الشياطين التى هزمتها الإلهة ، وسرير صغير على شكل سلة (توتاللا Totalla) مثلث الشكل ، وأكليل من الزهور . وإذا كانت الجوجاتى (عبيد الإلهة) من طائفة لتجيات - ثيراسايفا Lingayat - Virasai - va كما يحدث غالبا فإن حلقة فضية صغيرة ista-linga تحتوى متعلقاته الشخصية (linga) تشكل علامة هنا الامتياز .

ولإكمال هذا الاختيار والتنسيق (المونتاج) التزيينى الذى يرمز إلى الالاهة وخصالها الأساسية ، تلف أحيانا قطعة من القماش ذى الشتيات حول الكودا Koda (الإتاء

المعدني) من ساري أخضر كى تشبه الزى النسائي ، ويغطي محيط الجاجا Jaga (السلة) بقماش متعدد الألوان غالبا توضع عليه على مسافات منتظمة خمسة من رؤوس القردة) المعدنية كالاش Kalash وأحيانا حية Murtinaga ووجه البرونز لباراسوراما الابن قاتل أمه .

وتكون الجاجا ذات أبعاد مشيرة للاعجاب طالما أن مجموعة هذه الرموز يمكن أن تزداد في أوقات الفراغ تبعاً لرغبة من يقوم بالزخرفة أو لقوة إيمان التعميد .
وفي جميع الحالات يمكننا أن نميز في هذه السلال الجاجا أو الكودا الصور المتغيرة للإلهة ذات الطبيعة الخاصة بمعنى أنها تنسب إلى الأسر وليس إلى المعبد .
وبالرغم من ثراء التزيين النمطي لهذه النماذج فإننا أحيانا نجد بجانب ذلك سلالا تتسم بالسلاجة والبداية وتنقصها كل هذه الخواص والصفات المميزة ، ففي مكان الوجه البرونزي مورتى Murti للإلهة تختوي هذه السلال نحتا بدائيا إلى حد ما في خشب متعدد الألوان ولكنه يخلع على الإلهة صفات البشر بشدة ، وقضلا عن ذلك فإن حاملوا السلال لا يحملون الآلة الموسيقية ذات الوتر الواحد التي يصطحبها الجوجاتي والمعروفة بالسوتي suti أو التشودك Chaudike دائما ، ولكنهم يحملون طبلة الدهولك Dholak التي يضربون عليها بعض خشبية مقوسة . وحاملو هذه السلال ينتمون إلى أدنى الطوائف القبلية في التسلسل الاجتماعي في الهند ، ويظهرون أن عادات الجوجاتي منتشرة بين طبقات المجتمع الشديدة الاختلاف دون معرفة ما إذا كان الأمر أثرا من بقايا عقيدة قبلية قديمة أم هو استعارة القبائل من الهندوسية . ونحن نفضل أن نرى فيها يرهانا على استمرارية التنظيم الاجتماعي الهندي من القبيلة إلى الطائفة .

وأيا كان الشكل أو الصفات المميزة فإن السلة عادة يجب أن توضع في المنزل مراجعة للشرق حتى يستطيع الورد أن يتعيد لها مرتين يوميا ، عند شروق الشمس وعند الغروب وأن يقدم لها القرابين خاصة يومي الثلاثاء والجمعة ، وهما يومان يخصان لإستخدامها في التسول Jogwa ففي صباح هذين اليومين يعاد تجميل السلة وتجديدها ببودرة الزعفران والهندهارا والزهور وما إلى ذلك ، وفي المساء يتزع عنها مايزينها «وتوضع في الفراش» وعادة يوضع أمامها بخور ومصباح زيتي يجب أن يظل موقدا دائما . وواقع توارث السلة جيلا بعد جيل في تعاقب أموي يوضحه تعبير توارث ضوء الأسرة) .

ووضع هذه السلة في البيت ، يحول المسكن أحيانا إلى معبد عائلى صغير مترفا ومزينا بوفرة وسخاء كما رأينا عندما زرنا فقيرا معلما في الـ jogappa من طائفة so-nagr الدنيا والتي كان بيته في ضواحي دهروار Dharwar فأخبرنا أن قد صار كاهن هذا المعبد - دكسيت dexit وهو في سن السادسة عشر ، في فترة أدرك خلالها عجزه الجنسي يعنى اختياره لللالة . ومنذ ذلك الحين وهو يرأس قداسا كل صباح ومساء ، وفي كل ثلاثاء وجمعة يجمع جوجاما وجوجايا المنطقة ليمثلوا بوجا العظيم Great puja ويشترك معهم في أغنيات العبادة مصاحبا نفسه على اله التشوديك choudik أو راقصا تمجيدا للالهة yallamma . ولم يمنعه هذا الذهاب خمس مرات سنويا إلى سونداتى saundatti للحج ومنذ أن أخذ على نفسه هذا العهد عندما كان صغيرا جدا . إذا سألنا المتعبد عن السلة ، كما فعلنا عدة مرات ، وبإصرار ربما تراجعت فيه السماجة بقلة الاحتشام ، كانت الاجابات التي تلقيناها إما غير مثيرة إطلالا أو موحية بشكل غير عادى وأحيانا كانت الاجابات مسهبة عندما كان المواطن يعطى فقط وصفا لعناصر السلة . في تلك الحالة كانت الاجابات جردا دقيقة . وأحيانا تبدو من زاوية الموروث الدخيل شديدة الشمولية عندما ترد الأمر إلى تفسير عام يهدد . بلا سند يؤكد.

وفى الحالة الأخيرة لايجهدون أنفسهم على الاطلاق في تقديم المناقشات التحليلية المطلوبة التي قد تهر هذا التفسير ، ولا يبدو أى تواصل بين الوصف الساذج والتفسير الرمزي .

إن الارتباك الانثروبولوجى إنما يمكن في الواقع في هذه الفجوة . التي ليست فجوة بالنسبة للمتعبد - بين السرد التافه : سلة بامبو ، ريش طاووس ، ووجه الإلهة Yal-lamma بيلاما ، وهذا التفسير القسرى الذى لا يخلو من غموض طالما أننا مدعون لأن نتعرف في السلة على الإلهة وعربة الإلهة أو العالم . وعلى أية حال فإننا تمجد أنفسنا في كلتا الحالتين بواجبان بنوعين من البراهين - التي لاشك فيها بالنسبة لنا - ولكنهما متساويان بالنسبة للمتعبد . فطبيعة التفسير الغامضة التي تبدو عادية بالنسبة لهم هي نتيجة الابتلال ولكن هناك حقيقة هامة تتمثل في أننا لانتشاركهم نفس اللغة ولكن من خلال التنف والمعلومات المرضية المتناثرة عن كل عنصر من العناصر وعن السلة

ذاتها والتي تتعلق بالمعتقدات الشعبية البالية في بعض الأحيان ، ومن خلال الاستاد الميثولوجية التي تشير دائما من طرف حفي ، والممارسات التي تقارن قليلا أو كثيرا تراجمها مجموعة معلومات تبدو أشبه بالأحجية .. ولدهشة القفسر ما إن تجمع هذه المتفرقات جنباً إلى جنب ، مشابهة كانت أو متنافرة ، حتي تنسجم معا على نحو شديد الترابط فيما يتعلق بالمصطلح اللغوي والممارسات الشعائرية المتنسية . فتعدد الحرف هذا الذي قد تكون وثيقة صلته بالموضوع موضع تساؤل على المستوى الاستمولوجي (المعرفي) كان من أثره - برغم ذلك - سد الفجوة - التي تفصل الوصف الساذج عن التفسير العام بتدرجيا ، كأن مهنة التفسير تتوقف على اظهار التفكير الثقافي الهام ، المستتر غالبا ، والذي يشكل أساس التفسير الوافي اجمالا الغرض . وبهذا ينتج البحث في اظهار حلقات الترابط الواعي في الشخص المستجوب . ولايزدى التمرين الدائري ، انصرافه من التوجه العام المقترح عن مجموعة الأشياء الموصوفة - وفي كلتا الحالتين يلاحظ ذلك في الرواية الشعبية - إلا إلى الكشف عن الحلقات المفقودة ، إجازة الانتقال من حلقة إلى أخرى .

وبهذا المعنى لا يكون التفسير الاثنوبولوجي مساويا بحال من الأحوال للتأويل الرمزي فهو يهدف بدلا من ذلك إلى هدم الروابط الثقافية الضمنية للأهالي بأسلوب تحليلي ، والتي يعتبرونها أوضح من أن تشكل أو تصاغ لمن قد أصبحت بالنسبة لهم غير مقصودة . فالأثنوبولوجي يجب أن يفسر في إطار حديثه إلى التاري الذي يخطئه، المعاني الثقافية المتصلة «غاية الرموز» التي تهلوت هنا مجازيا في موضوع شعائري .

الكوبرا الملكية والطاووس

بدلا من أن ننزل بمستوى الغموض الرمزي إلى مستوى التناقض المنطقي ، فقد أخذناها بجديفة وفهمنا التعبير بحرفيته عندما يؤكد الجورجالي (حامل السلة) "jogati" أن السلة (جوجا . joga) هي عربة الالاهة ، حتي عندما يعلنون أنها هي شخصيا . ولذا فإننا في أول الأمر بحثنا عن الحيوانات التي تعد في الهند مطايا للآلهة من الناحية التقليدية .

والجواب المرجح أنه الطاووس يربشه الذى عندما يوضع فى شكل حالة خلف الإلهة مكونا إكليلا فإنه يشكل أكثر العناصر وضوحا ، ويوحى المنظر العام للسلة عندما تحمل على رؤوس المهرجاني jogati برشاقة رقص هذا الطائر الجليل .

ولكن هنا التعريف الاحادى المعنى ، تترك جانبها حقيقة أن عددا من الجاجا يحمل رؤوس كوبرا معدنية ، ولذا فإننا إذا درسنا الرمزية الحيوانية الشكل للجوجا لوجدنا أنفسنا فى الواقع أمام حيوانين مترابطين الطاووس والحية . ولكن فيما يتعلق بالدرجة التى يكمل فيها هذان الحيوانان بعضهما مجازيا فى السلة وبأن لكل اله مطية واحدة . فإننا نجازف بالافتراض على سبيل الجدل بأن الأمر يتعلق بتركيز المخلوقين فى شكل واحد لا يبقى إلا على أهم السمات المميزة لكل منهما : الريش المنشود فى الأول ، وغطاء الرأس والرقبة المنتفخة فى الثانية . والسلة كهرية للإلهة «فى مجازيتها المزدوجة الكوبرا والطاووس ، مساوية للتحويل الايقونى لحيوان خرافى خيالى تقفل به الميثولوجيا الهندية بوفرة : الماكارا makara قيل له ذيل سمكة والساوها Sarabha له ثمانية أرجل من الكتل الصخمة والتيميجلا timimgila ملتهم السمك حيوان خرافى هو «الحية الطاووس» فممكننا أن نقول ، إن لم يكن الثانى يرجع الأول فى الأهمية ، مثلما تحيط الشمس بالأرض كما تقول نصوص الميثولوجيا .

إن ما يؤكد اتحادهم وتركزهم بشكل محدد فى حيوان واحد هو التابع النموذجى للرمزية الملكية . والواقع أن هذا هو ما يتيح هذا الإزدواج الخيالى من خلال قطع الرأس (لأجل اليلاما) فرأس الكوبرا الملكية تحمل محلها رأس الطاووس المتوجه بالعرف ولكن . وقبل كل شئ فإن هذان الحيوانان يوضعان فى الغالب مقابل بعضهما بطريقة تسود الهند كله . الطاووس يرتبط عادة بالعوالم الكونية العلوية ، بالمناطق السماوية ، فى مقابل الحية ، الحيوان اللين الذى يجسم غالبا القوى البدائية الحاقدة السفلية . فمقابل الطبيعة الزاخفة للأفعى ، يرمز الطاووس الحيوان الجوى الذى ، مثل الألكه ، يعيش فى الذرى ، مثل الألكه الذين لا يلمسون الأرض يعيش الطاووس بين أغصان الأشجار . طائر خرافى يسميه الكتابين التاسع والثالث عشر من الماهياهاراتا maha baharata سترابها citrabharea وتصفه بأنه الأبن المفضل الأثيرلجاردودا Garuda القطة البيضاء (أ) عربة كريشنا

(١) فيما يتعلق برمزية الطاووس فى الهند ، رجعتنا إلى أعمال ...

الاله الذى يسمى تاجه المصنوع من ريش الطاووس باسم موراماكوتا - moramaku
ta طائر مقدس فى الميثولوجيا يحمل الميت وقد تقول إلى جسم نحيل إلى السماء داخلا
العالم الشمس أو الجنة . قائد الأرواح الذى قدم قربانا فى الشماثر الملكية لتضحية
الحصان asvamedha لتيسير رحلة الأكيورا إلى الجنة .

هذه المقابلة العامة تفضى إلى اختلافات عديدة محددة . فإذا كان كل من الحيوانين
من أصل «متوحش» فإن الطاووس وحده هو الذى اصطيده واستؤنس وصار لحمه شهيا
جدا فى البلاط الملكى الهندى . وإذا كان كل منهما يرتبط بالرمز الملكى فأحدهما يرمز
إلى ميزات ممارسة القوة ، المؤسسة والرسمية ، والاخر فى المقابل يرمز إلى حياة البلاط
وبخاصة الملاحظات الجنسية لأن هذا الطائر متعدد الزوجات برقصاته الرشقة وجماله الأسر
وغرابه موسيقى صيحاته الجادة أو الحزينة ، أصبح رسول الحب النموذجى فى الثمنينات
التي تعبر عن فراق المحبين . ونحن نلاحظ توافق أنغام الطاووس التام مع الجوجاتي
gogati المومسات اللذنيات ومحظيات ملكه النساء المقدسات جاماداجنى - Jamadag-
ni ألا يحتفل الشاعر كاليداما Kalidasa فى ديوانه بطاووس مسرات العشق - Kir-
damayira المدرب على الرقص على ايقاع تصفيق اليدين ووسوسة أساود ألياكس
yaksa ويقدم أشكال غنائية ومائية نسائية تجعل الجوجاتي بلا نظير ؟

فإذا كان هذان الحيوانان يرمزان بطريقة متناقضة إلى عنصر الماء ، الحية تحت رعاية
العوالم المائية السفلى . أو المياه البدائية التي ترمز إلى الشواش Chaos فإن الطاووس
تحت رعاية مياه الأمطار الموسمية الفزيرة . وفي جنوب الهند . يعلن رقص الطاووس
باعتباره ملكا للإله كارتيكى Kartiky عن الأمطار الموسمية المفيدة أو يجلب تلك
الأمطار مثلما يشير نشرويش ذيله الأزرق المخضر خصوبة الطبيعة المولودة من جديد .

وحتى لو أن الاعتراض بشدة قد لا يكون مقنعا ، فكيف تستطيع ألا ترى أن ذلك
الزى الجبري للجوجاتي أما أن يكون من السارى الأخضر أو السارى الأبيض ، وهذا
الآخر باللوات ييشر بالنجاح واليمن مثلما كان الطاووس صاحب هذا اللون فى البلاط
الملكى .

فإذا كان اللون الأبيض لونه الأخضر المميز يوحى أحيانا بمياه المحيطات ، فإنه لا يزال
يعنى خصوبة المياه الأولى . ولذا فحتى عند الاتحاد مع أحد الأنهار فإنه يحوله إلى ماء

مخلص (thertha) كما فى أحد أساطير قرية سوجال Sogal على بعد ١٩ كم من سونداتى Saundatti ، فهذا ينساب نهر مالابرابها Malaprabha خلال ممر رائج ضيق يسمى نافلوثيرتا naviluthirta ويرى التاريخ أن أحد الطواويس تطارده الشياطين ووصل إلى هناك مرهقا للدرجة أنه لم يعد يستطيع مواصلة الطيران أكثر من ذلك فوق الجبال التى تعترض طريقة فاستقر على صخرة هائلة مرتفعة وبدأ يصيح بمرارة طالبا النجدة فسمع النهر صيحاته المؤلة فشق سلسلة الجبال جزئين عزل الطائر عن مطارده .

إننا نستطيع أن نقارن هذين الحيوانين على مستوى القيم الحرارية Thermic values فالتحول الذى يصيب الجوجاتى عندما يستولى عليها Sakti الإلهة يعبر عن الاثارة الزائدة لبعض الاتباع التى تشبه ارتعاش الطاووس فى موسم التزاوج على عكس طبيعة الحية الباردة التى أرغم ارتباطها ذهنيا بإثارة الناسك ، فهى فى الحقيقة تظهر تحكمه وسيطرته على القوى الجنسية فغالبا ما تنشر الجوجاتى مروحة ، التشورى Chauri مصنوعة من مقبض معدنى مزين ينتهى بصوف شعر البالك (ثور التبت الضخم الطويل الصوف) لكى تهدئ من غضب الإلهة أو تستخدمها الجوجاتى فى حالة النشوة .

ومع ذلك فإن التضاد الذى يكمل بعضه بعضا للحيوانين ، يبدو تسلسليا ، نظرا لأن الطاووس كمثولوجيا شعبية ومأثورة فولكلورية . أكل الحيات ولحمه يعتبر دواء ذا قوة شافية ضد السم . وتعزى أحيانا ألوان ريشه الزائفة إلى ابتلاعه سم الحية (٢) .

ونحن نؤكد الاعتقاد بأن الطاووس لا يقتل الحية ولكن يبقها تحت سيطرته عن طريق قوة نظرتة الأسره القريبة ، نظرة ذات قوة مضاعفة يحملها ريشه المقيش (المبرقش) بما يشبه العيون وهكذا فإن أحد مظاهر التفوق التى يتسم بها الطاووس ثقله وهو يسك بالحية فى منقاره أو كإحبالها تحت مخالبه . هذا التحمل موجود فى صناعة الأقنعات التى تظهره كحارب منتصر مسيطر - تمبير هندى تقليدى يرمز لقوى شريرة واقعة تحت السيطرة . ورغم أن ثنائى التمس / الحية . أقل شهرة فى مقابل الطاووس والحية فإنه يؤكد قوى التنويم المغناطيسية للأول على الثانى وهذه المرة باستعماله الساحر لزيه

(٢) نحن نعرف أن الطاووس هو عطية الإله سكاندا Skanda إبن الإله شيفا Siva الذى يحول السم إلى جرعة خلود (amarta) .

المميز ذى العيون العديدة الذى يشل الزاحفة بنظراته الألف . نظرة مصدر مقدس كما تروى أسطورة هذا الطائر :

«فى أحد الأيام غزى الملك رافانا Ravana ملك لانكا Lanka الجنة ليقهر امبراطورية الآلهة فإحتدى اندرا Andra ملك الآلهة تحت ريش الطائر الوفير . ولنجاته بفضل هذا المأوى المعجزة ، شكر اندرا الطائر بقوله «أنا مالك الألف عين Sahasrakra ولأنك أنقذت حياتى فإن ريشك ذا اللون الواحد سيكون منذ الآن مزينا بألف عين» .

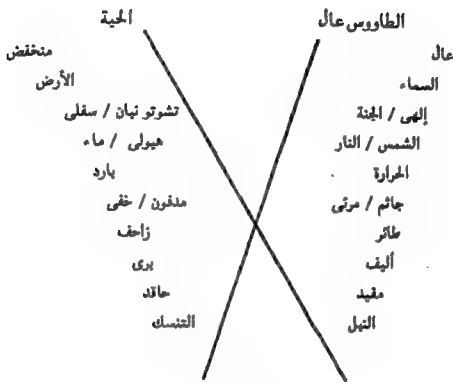
إن تكامل ترتيب الطاووس والحية بمثابة أول عملية اندماج : فالطائر يرمز إلى السيطرة على السموم السوداء Tomasa واستبعاد القوى الشيطانية يجعل الزاحفة رعيته ولكن بينما هو يمثل وحدة الكون بريش ذيله المنتشر ، فإنه هو نفسه اندمج فى الإلهة أو تفرقت عليه ، الآلهة التى تحكم العالم . وهى ويلما Yellomma وأصلها واسمها لغويا «أم الجميع» وتدعى أيضا gagadamla تبعاً لترجمة معنى «أم السلة» أو «أم العالم» ذات السيطرة المطلقة على العالم لأنها تتجلى فيه .

وهكذا يشعر بعض النساك بالرضا للربط بين تألق ريش الطاووس الشبيه بالتاج بتألق مايا maya الإلهة . والواقع أن الإلهة تدمج مستويات العالم المختلفة لأنها هى الأصل فيها ، ومن خلال قوتها (sakti) . تضم العالم كله فإذا كان الطاووس وحده يعتز فى جنوب الهند مطية إله معنيين من الذكور ماروكان marukan وسبرامابيا subramapya أو كارتيكيا (٣) فإنه يستخدم أيضا كمطية للإلهة كومارى -Kauma- ri إحدى والأمهات السبع (spta madrika) التى تجسد القدرة الخلاقة والقوة .

وستنتهى عندهذه النقطة بملاحظة أن الطاووس والحية فى تقابلهما التمس لبعضهما البعض كما يلخص الشكل (١١) بأن يبين أن كل واحد له حركة تنسب إليه ارتفاع رأسى بطئ وعرض أفقى مفاجئ - لديهما القدرة على نحو خاص من خلال ديناميكيتهما المشتركة تجسيد كشف العالم الذى لا يعدو أن يكون طاقة الآلهة أثناء الحركة .

(٣) هذه أسماء الإلهة اسكتا skanda فى جنوب الهند (clothey : ١٩٧٨ الصفحات ١٨١ إلى

١٨٣) ونلاحظ أن الآلهة ساراسماتى تصور تقليدياً وهى تقطى طاووسا .



شكل رقم ١

شعر الجوجاتى

أهم صفة مميزة لزى الجوجاتى *gogati* هى شعرهن الطويل الكثيف أو إذا يجرؤنا نقول كلمة اعتراضية ، تسريحتهن غير القابلة للفك ، المسماة جات (*gate*) التى يعزو النساك أصلها إلى قوة الآلهة .

ومع أن جميع الجوجاتى لا يردنها فإن التقاليد تقضى بأن يتركن للنمو ما قد يصبح خصلة مشيرة للإعجاب لا تحشط أبداً أو تفك ولا حتى تفسل ، وبذا تكتسب مظهر صوف الغنم ، وقد تصبح أبعادها معيقة للنوم ، وبخاصة أن ريشها بالكمكم *Kumkum* والباندهارا *bandhara* يجعل هذه الكتلة الشعرية الرفيعة الطويلة غير مميزة كشعر ، ومع ذلك تكون أكثر صلاية ، وتشبه نفايات القنب وهى إذا تترك فى العراء تحت ستار السارى يمد الشريط الأحمر (*Sindhur* سندهور) الذى يشير إلى وضع امرأة متزوجة ، وقد ينمو الشعر إلى نهاية زى طويل وبعض الجوجابا (*gogappa*) الذين يدينون برمز الحية ويرتبطون بالزى المميز للإلهة *Siva* ، يلغون الشعر حول رؤوسهم على هيئة حية .

وفى الطوائف الدنيا المعنية ، يكون المظهر «الاعجازى» لهذا النمط من الشعر ، لاسيما قبل سن البلوغ ، هو علامة اصطفاء من جانب الإلهة التى تعلن بذلك عن ضرورة رؤية الطفلة مكرسة لها . والواقع أن الأمر يبدو مسألة خطر يتكاثر فى الشعر الدهنى . فتنساء الطوائف الدنيا المحرومة اقتصاديا يقلصن شعورهن مرة واحدة فى الشهر بعد الحيض . وبرغم الأفكار فإنه يبدو أن الأشخاص المهتمين بتقديم الفتاة الشابة الصغيرة قربانا للآلهة وبخاصة الإلهة الكبرى جوجاتى الحريصة على دوام هذا التقليد ، هم الذين يضعون سرا المعطر فى شعر الفتاة المصطفاة . وهؤلاء الديفادازى deva-dasi الأكبر سنا يعملن كوسيط تجهيز بين وكالات الدعارة بالمدينة والأسر الفقيرة التى بهذه الطريقة لاتلتقى مباشرة مع الهوجارى Pujari المكلفين بتقديم مزيد من التقديس خلال طقوس التنشئة (الديسكا diska) ، هؤلاء النسوة اللاتى يعملن على جمع شمل مختلف المشتركين فى هذه المهنة المربحة لكل منهن . وهن لايجهزن أبدا عن ارتداء «العلف الكرية» أو هذه «الغاية ذات الرائحة النفاذة» وفقا لوجهة نظر هذه العبادة يمكن للفرد استخدام الاستعارة الكلودليانية أو البودلييرية Claudelion or Baudelaireion ليظهر القدرة الكلية للإلهة ، لاسيما أنه وفقا للاعتقادات المحلية ، تقدر قوة الطبيعة الميمونة والقوة الخصبية للجوجاتى بطول وغزارة شعر الرأس . وثمة اعتقاد آخر كثيرا مايستنتج ، يؤكد فكرة أن نمو الشعر يكون موازيا لإزدياد المساحة المضيق من القمر حتى ليلة إكتماله ، وهى فترة مميزة لإظهار قوى الإلهة . وحتى إذا كان هناك اعتقاد بأن الهوجاتى التى تدهن الشعر بالزيت أو تضفره أو تحل حفاقر سرعان ماتت أو تسقط صريعة المرض أو تهلب النحس لأسرتها ، فإنه لاتزال هناك إمكانية للتخلص من هذه الكتلة الكثيفة من الشعر . ومع أنه يبدو أن تفويض إحدى الهوجارى Pujari يتم مقابل ثمن مرتفع ، فإن الهوجاتى يكون باستطاعتها أن تمهد إلى حلاق من طائفة الهاداباد hadapad التى تقطن قريبا من المعبد بحلاقة شعر رأسها أمام الإلهة بللاما Yellamma خارج المعبد ، هذا الحلاق يقوم بمهمته أيضا فى مناسبة زيارات أسر النساك الذين يأتون إلى المعبد لحضور طقوس حلق شعر أول مولود لهن ، سواء أكان ولدا أم بنتا ، فى غضون عامه الأول .

ويحدث أحيانا أن تتفكك هذه الكتلة الصلبة من الشعر : وعندئذ يحتفظ الهوجاتى بهذه الحصل لتكون بمثابة قربان للإلهة . وللقيام بهذا ، فإنها تضعها مع عقد أو أكثر من

الورد تجده بصورة طبيعية سنويا فى السلة الصغيرة (بادالاج Paddalage) التى هى التلقى المطلوب للهدايا المقدمة إلى النساك . وعندئذ تترك السلة ، التى تحوى (نبات الرأس) هذا ، مما يسميه النساك «حديقة الإلهة» وهى بقعة من الأرض أسفل معبد پاراسوراما Parasurama غرست فيه بعض أشجار الكادج Kadege نبات يللاما ، التى تتخذ أوراقها شكل نصل سيف طويل وعلى نسيقها صنعت نسخ من المعدن المفضض تستعمل أحيانا لتزيين الرثن فى المعبد . وبعد ذلك توضع حول وجهه الإلهة فى شكل هالة من السيوف ذات الحدين أو غمد السيوف .

هذه الهدية من الشعر للإلهة تسبقها عادة بوجا Puja محمولة بجوار حية صغيرة ناجا "Naga" يسمى دينيا كاريما Karevua يوضع عند طرف الحديقة . ونضيف ، أن من عادة العرسان أن يضعوا أكاليل من الزهور هناك بتعليقها على فروع الأشجار أو الأوراق العليا فى النباتات . ويقصد بهذه الطقوس التى تتم عادة خلال السنة الأولى من الزواج ، دعم خصوبة الزوجة وولادة سليل ذكر .

وتجدر الإشارة هنا إلى علاقته تتسم كل منهما الأخرى يشكلهما النساك صراحة :

الأولى تربط تسريحة الشعر هذه الشبيهة بالشجرة بنوع من النبات البرى يوحى بطبيعة غير مستأنسة محفوفة بالمخاطر مثل النباتات المتسلقة الشعرية التى غطت فى الهادئة الموقع الذى أقامت فيه الللاما نفسها Yellamma بعيدا عن كل المسكن والمستوطنات وكل حياة منظمة ، عند التلاقي الرمزي بين جبل ومجرى مائى .

والعلاقة الثانية تذكر بحديث خاص من الأسطورة يتعلق بالإلهة . ونحن نتذكر أن زوجة جاماداجنى Jamadagni الطاهرة المتعبدة التى كانت تحضر من النهر يوميا الماء اللازم لوضوئه صباحا وكانت تضع على رأسها دعامه مميزة تسمى سيمبي Simbi لحمل التلقى الذى كان حية حاولت - عندما صدمت بأفكار غير طاهرة فى مشهد من المرح الجنونى للملك وزوجاته - وعندما رأت يللاما فرح الملك الغزلى وزوجاته حاولت اللجوء إلى جاماداجنى الزاهد الذى يعتبر تجسيدا للشيفا .

واليوم يمكننا أن نرى حيوان الشيفا متجرا قاما بالقرب من حرم جاماداجنى فى هيئة حية حجرية . منتصبه شاهدا على هذا السياق الميثولوجى فهروب الحية يظهر ارتباطها

بالعفة أو بالأحرى بالانضباط الجنسي الذي يتميز به التاسك سينياسين Sannyasin . والمفارقة في الجوجاتي هي أنه مع كونهن بغايا فإنهن يجسمن تلك القيم المتعلقة بالزهد وتكران الذات باستعادة صورة الحية في السلة .

ومع ذلك يبدو من الغريب لنا أنه قد أقر تكافؤ بسيط بين تسريحة الشعر والتناسل (٤) ، وهو تداع آخر يربط ما بين تكاثر الشعر وغياب النشاط الجنسي إلى الدرجة التي يكون فيها الجوجاما Jogamma المتفرغات كلية للالوهية ، انماطاً من التناك يسلم فيها الجوجاما Jagappa طواعية بأن يصبح خصياً أو عاجزاً جنسياً .

وإذا كان من الحقائق الهندية الشهيرة أن هذا النوع من تسريحة الرأس يشير إلى الحالة الشعورية للتاسك المتحرر من الالتزامات الدنيوية والمنفصل عن الروابط البشرية والرغبات الحسية فإننا نلاحظ أن الجوجاتي التي استنطقناها تشير إلى حد ما نوعاً من المنطق التعاوني بين البشر والإلهة . فإذا أصبحت الإلهة سيدة قواها الجنسية ، فإنها في المقابل تعطى حيوية شعرية غير عادية ، وهذه المقايضة من النشاط الجنسي والشعر على وجه التحديد هي التي تسمى للإصطفاء الإلهي في أعين الناسك .

وهذا المعنى إذا فهمنا معنى رفض عمليات الخصى (٥) في هذه العروض لصلابة الشعر وتحويل القوى الجنسية ، فإن انتصاب الفالوس «رمز التقضب الذكري» المقدس تتجسد في شكل الساكتي dsakry عن طريق صعود الكنداليني Kundalini متجاوزاً الكاكرا cakra يبدو لنا فرضية جذرية بالتصديق بقدر ما يتعلق دحضها ، وورلغ على أية حال في تفسيرها فيما يتعلق بالمادة المجموعة .

ونحن نعتقد أن هناك اهتماماً أكبر ببحث اللبس بين القواعد والممارسات ، إذ أن الجوجاتي بينما يتمتعن ببعضهن من الهغاء فإنهن يجسدن المثل الأعلى لتكران الذات

(٤) كما اعترف هيرشمان (Herschman) (١٩٧٤) أن يفعل : وقد أجرى أنبل تاشي للتحول

النسلي التحليلي في الانتروبولوجيا تحت إشراف beach (١٩٨٠) . الصفحات ٣٢٠ إلى ٣٦١ .

(٥) دافع عن القضية الأولى Obeyeskere (١٩٨١) : الصفحات ٣٣ وما بعدها) التي قدم مادة مشروقة

عن الروابط بين الزهد الجنسي عند النساء والشعر للتشابه . أما القضية الثانية فقد عرضها

O'Flaherty في (١٩٧٣) الصفحة ١٦٩ .

«**Phakti**» وقيم انكار الذات «**Sannyasa**» ، ولكن ليس هناك تعارض في ذلك ، وفقا لتفسير التعامل الذى يقيمه العرف بين المستويات البشرية والإلهية . ويتأكد التبتل وعدم الارتباط الاجتماعى (أساكى **asaki**) تبدو ممارسة البقاء لا دلالة لها فيما يتعلق برباط الزوجية باعتبارها الضرورة الوحيدة - للجوجاتى بالأكوهية . فرباطة الامشاج المقدسة ، وهى ذات طبيعة غامضة أو بالأحرى تعبدية ، تحل محل الممارسة التجارية للبقاء . وحتى إذا كان الاتجاه اجتماعيا اليوم هو خفض منزلة الجوجاتى إلى بغي ، على مستوى الرمز والقيم ، فإن رق المعبد يعيش فيها .

وحقيقة أن السلل المسماة جوجا **jaga** وهى بالتأكيد أقدم من الكودا **Koda** تبدو لنا كاشفا لدلالاتها الرمزية ، إذا أن هذا المصطلح يعنى كلمة عالم فى الكاتاندا ويكاد يبدو أن الإلهة المتوجة فى وسط هذه «السلة - العالم» ترمز - وفقا لما هو مألوف فى الفكر الهندى - إلى الأساس الغائى واللاهوتى للأعراف . ومن المعتقدات الواسعة الانتشار ذات النطاق العالمى فكرة أن اليلاما **Yellamma** الطاقة الأساسية (اديساكتى **Adisakti** هى أم الجميع (إيلاما **ella-amma**) وأم العالم (جاجادامبا **jaga-damba**) وهى فكرة يساعد اصرار النساك على انتشارها .

وبهذا المعنى فإن الجوجاتى **jagati** لايفعلن شيئا أكثر من أنهن، يحملن العالم أو الالهة على رؤوسهن . وهو ما يتم التعبير عنه بجمان متعددة ، وأن كانت الجوجادامبا هوروفودو "**jagadamba huruvuda**" قد عبرت بطريقة لائس فيها هى «حمل الأم - العالم فوق الرأس» وقياسيا بالنسبة للعالم الموضوع على الحية سيزا **sesa** التى تعنى هنا خصل الشعر المعقدة ، ألف خصلة هى الرموس الألف للحيوان الزاحف المقدس . وقياسيا بالنسبة للإلهة التى تقبع فى عريتها ، وهنا يكون ريش الطاووس المبرقش بالعيون هو العيون الألف للطائر المقدس .

لقد عرضنا مرارا للرمزية الاتعوانية للشعر ، ولكن تناولنا بقدر أقل الرمز الذى يربطه بالطاووس ، والواقع ، وجنبا إلى جنب مع التقاوية الصوتية الواضحة لمُتحدثى اللغات الدرافيدية **Dravidian** بين الكلمتين - فى لغة الكاندا "**Kannada**" «الشعر» هو نافيرو والطاووس هو نيفال أو نافيللا أو نافالو **Navala** , **Navila** , **Navale** والرمز القديم جلا فى الفيدا (كتب الهندوس الأربعة أو أحد منها) يربط

ذهنيا بين ريش الطاووس والشعر بأن ينسب إلى الحويل المطهمة ملك الآلهة أندرا أعرافا
وذيولا منظر لريش هذا الطائر الالهي .

كيف يمكننا التعبير بشكل أفضل عن السمات المميزة المستقطبة للجرجاتي jagati
من خلال الترابط الرمزي لهذا المؤلف عن الحيوانات وعاداتها ؟ من خلال الطاووس ، أولا
ووفقا لآزواجية (الشهوة الجنسية) فإنها كرم معبد توجهها خصوبتها غرا لشهوة الحسية
(Kama كاما) وكأمر أقيمونة الطالع دائما "nity arumargali" تهيمن على
خصوبة النمر والتكاثر عند الدواجن والأنس وعندئذ فبواسطة الحية التي ترمز إلى
امكانية التحرر (الموكسا moksa) وما أن الجرجاتي تكريس نفسها كلية لعبادة إلهها
فإنها تعتبر من النساء كما يدل على ذلك اشتقاق اسمها المستمد من البوجا
السنسكريتية Sanskrit yaga .

كيف يمكن أن نعبّر إلى نحو أفضل من الطقوس وبأسلوب أكثر تركيزا عن مجموعة
معتقدات وروابط رمزية كما هو موضح في الشكل البياني رقم ٧ من الشعر إلى السلة
. ألا نجد أنفسنا أمام فكرة رمزية حقيقية للكون يمكنها مع تقسيم العوالم إلى طبقات
اجتماعية أن تعرض قيمه وأن ترتبها هرميا .

السلة	العالم
الطاووس	سماوى
الإلهة	
الحية	أرضى / «دنيوى»
الشعر	حقى (سرى)

إن الايمان بالحدس العميق في الديانة الهندوسية للوجود الكلى المقدس كما يعبر عنه
في الديانة الفيदाوية القديمة تعدد تماثيل الالهة المتجلى في سلال كثيرة ، لا يعتبر معوقا
على الاطلاق . وهناك لطبيعة الحال تسلسل في تصوير الالهة في الهند والمورتي في

المعبد الأكثر التصاقا بالليلاما تكتف فضلا عن ذلك القوى المقدسة بأكثر مما تفعل
السلال . ألا يردد المتعبد عن ظهر قلب أنه فيما يتعلق بقوتها الرهيبه (الساكتى Sakti

) تكون الحياة الزوجية والعائلية مستحيلة فى موقع المعبد؟

ولكن بالرغم من المظهر الخادع فإن التمثيل المجسم فى السلة لا يكون أبدا تصورا
وثنيا . وبدلا من ذلك فإننا نتعرف فيها على الوجود المركز «للسلسلة المقدسة التى يمكن
إدواكها» أى نوع من تخثر «الناسك (malomaud : ١٩٦٨ ، الصفحة ٨٠)
ويتحول فى ان واحد . وإن جاز التعبير فإن من طبيعة الالهة أن تقسم نفسها وتعيد
تكوينها باستمرار كى تكون واحدة ومتعددة فى آن واحد . فهى بتجزئة نفسها إلى قطع
متعددة يكون كل شكل صورة لوحدة كاملة ، تصبح موجودة فى كل مكان ومرتبطة
للجميع .

إن استخدام هذه السلة الشعائرية له أساسا وظيفية التذكير بتلك الحقيقة ، وهى إذ
توضع فى المنزل لتكون بمثابة مبدع صغير تقدم له العبادة ويقدم الأسرة والذرية
وبحبيبا من سوء الحظ . وعند حملها أثناء المواكب تكون علامة على أن لا أحد يهرب
من المجرى الثانى لليلاما - وهو مجرى بحفل بالخير أحيانا ولكنه متأرجح فى الأساس -
ويظهر أن لاشئ يستطيع أن يهرب من نطاق سلطانها : وإذا تعلق الرأس أثناء
رقصات التنجيم فى المواكب فإنها تجسد نزول الإلهة إلى الناسك داعية للخضوع
لوصاياها ، كما أنها إذ توضع بطريقة تشرف بها على طقوس تقديم قرابين الطعام المجمعة
فى سلال صغيرة (بادالاجا Paddalaga) فإنها تنشر قدرتها السحرية على التأثير .
وعندما تحمل فى الحنج إلى سونداتى "Saundatti" حيث تلتقى مئات السلال لتسبحن
من جديد بالقداسة وتكون شاهدا فى نفس الوقت على كلية الوجود المقدس الواحد
والمتعبد .

وأخيرا فإن رمزية السلة تعبر ، فى خيال شعبى يبنى القيم ويوصل الآراء ، عن
شروط فعالية الشعائر . واستعمال هذه السلة يرقى إلى عمل مجموعة من الرموز التى
لا يمكن أن تتم الشعائر بدونها . وإذا كانت السلة هى القوة المتحركة للشعائر . فإن هذه
تظهر فقط الرموز التى تطورتها وبإيجاز فإن التجسيد يحكم الشعائر ، وإقامة الشعائر
تتلاعب بالرموز .

وهناك تفسيرات اتيمولوجية أهلية أخرى لم تقدمها . إنها نفس الثرابطة ولكنها تساعد على اثبات التطابق الرمزي بين السلة والعالم والالهة وبعض النساك يشتق الكلمات jaga من التعبير bhaga بمعنى دلتا delta ، ومع التوسع (الأرض المفضلة) .
 ويعزم آخرون أنها تأتي من التعبير باتلا batla أو باتالا battala بمعنى الدائرة أو كل ماهو مستدير ، ومن الشكل المقر وفي كلتا الحالتين يحملون على الربط باليونى "yoni" الفرج البدائى الذى يرمز له بالجاجا jaga .

ولن نقدم ابتعادا زائدا عن التفسيرات الاستعارية المجازية القطرية لهذه السلة - العالم» لإلهة مقطوعة الرأس محمولة على الرأس وعلى أية حال فإنه من المقبول رمزيا أن ترى توافقا فى هذه السلة يمثل عالما صغيرا ، ولو أنه مستدير بشكل ملحوظ مع موقع سونداتى Soundatti الذى يعتبره المؤمنون والحجاج سره العالم . وكان السلة وسونداتى Soundatti والعالم ، فى امتثال لانتمية اللاهوت الهندى ، بالتوسع والانسكاش ، قد كونت الدوائر الرمزية الثلاث للكون الورى للناسك والإلهة يلاما - yel . lamma

BIBLIOGRAPHY

- CLYTHIEV, F. W., *The Many Faces of Murukan, The History and Meaning of a South Indian God*, The Hague-Paris, Mouton, 1978.
 GEERTZ, C., "La Religion comme Système Culturel," in BRADBUCKY, R. E., GEERTZ, C., & al. *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard (English ed. 1966), 1972.
 GEERTZ, C., *Savoir Local, Savoir Global*, Paris, PUF (Eng. ed. 1983), 1986.
 HERSCHMAN, P., "Hair, Sex and Dirt," *Man*, IX, 1974, pp. 274-298.
 KERSENBOOM, S. C., *Nityasumangali: Towards the Semiosis of the Deva Dasi Tradition of South India*, doctoral dissertation, Rijksuniversiteit, Utrecht, 1984.
 LAL, K., "Peacock in Indian Art," *Journal of Oriental Institute*, Vol. XXIII, 1-2, 1973.
 LEACH E. R., "Ritual," *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 13, 520-528, 1968.
 — — *L'unité de l'Homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980.
 LEVI-STRAUSS, C., *Anthropologie Structurale*, I, Paris, Plon, 1958, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962.
 MALAMOU, C., "Briques et Mois. Observation sur le corps des dieux dans l'Inde védique," *Le Temps de la réflexion*, VII, Corps des Dieux, 77-98, 1986.
 MARGLIN, F. A., *Wives of the God-King. The Rituals of the Devadasi of Puri*, Delhi, Oxford University Press, 1985.
 MARGLIN, F. A., & CARMAN, J. B. (eds.), *Purity and Auspiciousness in Indian Society, International Studies in Sociology and Social Anthropology*, Toronto, 1985.
 MUKHERJEE, A. K., *Peacock, Our National Bird*, New Delhi, Publication Division, 1979.
 NAIR, P. T., "Peacock Worship in India," *Asian Folklore Studies*, 33, 2, 1974.
 — — *The Peacock, the National Bird of India*, Calcutta, K. L. Mukhopadhyay, 1977.
 OBEYSEKERE, G., *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago & London, Univ. of Chicago Press, 1981.
 O'FLAHERTY, W. D., *Asceticism and Eroticism in Mythology of Siva*, London & New York, Oxford Univ. Press, 1973.
 RADCLIFFE-BROWN, A. R., *Structure et Fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit (Eng. ed. 1952), 1968.

رد اعتبار المذهب الإنسانى الهلغى
بالنظر إلى فكر "هيدجر" المناقض للمذهب الإنسانى
Ernesto Grassi بقلم ارنستو جراسى

١- مشكلة المذهب الإنسانى

يؤكد هيدجر Heidegger تأكيداً صريحاً وقاطعاً أن "... الفكر المعبر عنه فى :
الوجود ، والزمن Being and Time مناقض للمذهب الإنسانى. (١) هذا الرأى ليس
قاطعاً فحسب ، ولكنه أيضاً جلى ، إذ يؤكد أن المفهوم الإنسانى لا يعنى جوهر
الإنسان، ولهذا فهو يعارض المذهب الإنسانى لأنه "لم يفكر بعق كاف فى الطبيعة
البشرية (٢)".

ومع ذلك فالمسألة التى أعرض لمعالجتها تتجاوز مجرد بحث أجراه هيدجر ، فهى
تواجهنا بمشكلات تاريخية ونظرية هامة . ترى ما هو المفهوم الإنسانى الذى يشير إليه
هيدجر ويفنده ؟ هل هو صحيح من الوجهة التاريخية ؟ أو ينغى إعادة النظر فى
المخطط التاريخى الذى يفترضه ، ومناقشته ؟ وهل لدى هيدجر مبررة مباشرة بمصادر
المذهب الإنسانى ونصوصه ؟

يرى هيدجر فى المذهب الإنسانى ، فضلاً عن ذلك صورة من صور الميتافيزيقا
التقليدية التى يرفضها رفضاً صريحاً . وعلى ذلك فإن مناقشة اتجاهه المعارض للمذهب
الإنسانى يتضمن أيضاً معرفة ما إذا كان المذهب الإنسانى فى دلالته الفلسفية جزءاً من
الميتافيزيقا التقليدية .

إن جوهر المذهب الإنسانى التقليدى الذى ظهر فى عصر النهضة ، بإسهامه الإبداعى
هو ألا يتخذ كنقطة انطلاق لمشكلة الكائنات (كما تفعل الفلسفة التقليدية) . وما
ابتدعه الإنسانىون هو الاستهلال بمسألة الكلمة ، وإعادة تقييم الشعر والبلاغة من وجهة
النظر الفلسفية ، الشئ الذى أنكرت الميتافيزيقا التقليدية أن يكون له أى دور فكرى
وعلى ذلك فإن فكر المذهب الإنسانى التقليدى مرتبط ارتباطاً وثيقاً ، ليس فقط بمناقشة
صحة النهج التاريخى التقليدى المطبق على المذهب الإنسانى ، ولكن أيضاً بمسألة الدور
الفلسفى للشعر والبلاغة . والمسائل التى طرحها هيدجر - المذهب الإنسانى : صحة
تقديرنا التقليدى لهذا المذهب ، ومناقشة الميتافيزيقا التقليدية - هى فى الواقع وثيقة

1) M. Heidegger , Brief uber den Humanismus, in Platon Lehrer der Wahrheit , Berne , 1949 , P.62

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٥

الصلة بالموضوع .

ومن المهم أن نعيد إلى الأذهان حقيقة واحدة : ذلك أن هيدجر لم يكن الوحيد الذى أنكر للمذهب الإنسانى أية أهمية فلسفية . ففى فجر الفكر الحديث ، على سبيل المثال ، استبعد ريكارت فروع المعرفة الإنسانية (الفيلولوجيا : فقه اللغة) والتاريخ ، والشعر ، والبلاغة من حقل الفلسفة ، مؤكدا أنها لاتسهم البتة فى إيضاح التفكير النظرى ، وأنها تحجب فى الواقع هذا التفكير (٣) .

وبخصوص الفلسفة الديكارتية اللاحقة ، فإنها ترى أن الحكم على الفلسفة الإنسانية بأنها قليلة الأهمية ، حكم سلبى : كما فى الفكر الديكارتي . ويعترف هيجل الفلسفة بأنها تفكير منهجى ، عقلانى ، ينجح فى إدراك جوهر الحقيقة عن طريق العملية الجدلية وحدها ، أى المنطق ، ومن ثم "يجب تحرير النظم من أشكالها الخارجية ، ومن أية إشارة إلى ما هو خاص ، من أجل الوصول إلى «المثل الأعلى» فى صورته المعنوية الخالصة" (٤) .

والفلسفة إذ تتماثل مع العلم العقلانى ، تكتسب شكلها النوعى المميز فقط حين ترتفع إلى مستوى "الفكرة" ، فى حين يقف المذهب الإنسانى فى دنيا الخيال والأوهام ، وتلعب دنيا الفن (وهذه أشكال غير وافية للتعبير عن "الفكرة" ، كما يقول هيجل) . وتلعب الحقيقة دورا ثانويا فى المذهب الإنسانى ، فى حين يشغل فيه العنصر الرمزي والمجازى مركزا مرموقا . والحقيقة لا تتجلى كما هى ، والضمنون هو الصورة ، وهو شئ طبيعى على الدوام (٥) . والفكر الإنسانى ، فى رأى هيجل ، مجرد ظاهرة سطحية "لاتجد الفلسفة فيها أية فائدة" (٦) .

هذا الرأى السلبى لمجد أيضا لدى بعض علماء التاريخ ، مثل "مومن" Mommsen الذى وجد جذور المذهب الإنسانى التقليدى فى فكر «شيشرون» Cicero ، إذ ينكر

(٣) ديكارت : Regulae ad directionem ingenui ، 3) ,
regula III , in Oeuvres published by G. Adams and P. Tannery
، Paris , Vrin 1947 ; Discours de la methode , idem , vol . VI
J.q.

(٤) هيجل : Vorlesungen uber die Geschichte der
Philosophie , Stuttgart , Ed . Glockner 1938 , vol . XVii , P.
59 .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٢٧

أن شيشرون يملك أية أصالة فلسفية (٧) . كذلك يؤكد إيرنست كاسيرر Ernst Cassirer أن المذهب الإنساني ، الذي تقتن فيه "الفيلولوجيا" (فقه اللغة) بالفلسفة ، لا يتضمن أى ابتداء فى النهج" (٨) ويقر كاسيرر الذى يحاول أن يجد فى المذهب الإنساني التقليدى ما يمثل فى خاطره إحدى المشاكل الفلسفية الأساسية - مشكلة المعرفة - بقر أن فى وسعه فقط أن يجد آثارا طفيفة فى هذا التفكير .

واليوم ، يؤيد عالم مثل كارل أ. أبيل Karl O. Apel الدعوى بأن "الإنسانيين" ، فى مجادلاتهم المنطق "الإسكولاستى" (المدرسى) "يستخدمون أداة فلسفية ضعيفة للغاية ، فيستبدلون التأكيدات المثيرة للعواطف بالحجج العقلانية" (٩) .

كذلك لا يجد فيرنر جيجر Werner Jaeger أية قيمة نظرية للمذهب الإنساني ، ويرى أن هذا المذهب هو تعبير عن مثل أعلى ثقافى الغرض منه تربية الإنسان . وحتى هذا المثل لم ينجح فى اصطناع توليفة من المفاهيم الكبرى التى شكلتها لأول مرة الفلسفة الإغريقية والرومانية ، ولا فى مشروعها الكبير الخاص بالتربية (١٠) .

ويمكن على هذا النحو تلخيص النهج التاريخى التقليدى ، الذى لم يزل صحيحا ، والمتعلق بالفلسفة الإنسانية ، وأن نلاحظ فى المذهب الإنساني تقديرا للقيم المتأصلة فى الإنسان المقابلة لفكر العصر الوسيط) ، ومن ثم فهو إعادة تقييم للتاريخ وفقه اللغة فى العالم الإغريقى والرومانى (مبحث بيركهارت Berckhardt الذى وسعه وأقره كروس Croce ، وجنتيل Gentile . وثمة مبحث آخر يعتبر المذهب الإنساني فى نوعيته النظرية تقييما مسيحيا للفكر الأفلاطونى ، والأفلاطونى الجديد ؟ وكان رواد هذا التيار فيشينو Picino ، ويكوديلاميراندولا Pico Della Mirandola ، ودهاكستو Diacceto . ويعتبر ب.ط. كريستلر P.O. Kristeller أحسن ممثل لهذا المبحث المتساهل . وأنتج أ. جارين E. Garin فى أعماله لكل من المفهومين مبحثا تبريرا .

٧) ت. مومن : III, Romische Geschichte , T. Mommsen , Berlin , 1933 , P. 619

٨) ا. كاسيرر : Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance , Leipzig , Teubner 1927 , P. 11

٩) ك. أ. أبيل : Transformation der Philosophie J K.O. Apel , Sprachanalytik , Semiotik , Hermeneutik , Frankfurt , 1973 , P.154

١٠) فيرنر جيجر : Antike und Humanismus , in W. Jaeger , Humanismus , Darmstadt , Ed. Oppermann 1970 , P. 204

والواضح أن هيدجر أقام نظريته المضادة للمذهب الإنساني على الصحة المفترضة لهذا النهج التاريخي : وسوف تؤكد المذكرات القليلة التالية هذا الأمر . ففي "رسالته عن المذهب الإنساني" المكتوبة لجان بوفريه Jean Beaufret (والتي نشرتها لأول مرة في عام ١٩٤٧) (١١) لا ينكر فقط أية قيمة للفلسفة الإنسانية ، ولكنه يذكر أيضا مبرراته . فهو يمثّل هذه الفلسفة بإثبات "تهذيب الإنسان Homo humanus باعتبارها مثلاً أعلى عند الرومان ، والذي ارتفع شأنه باستخدام فكرة الـ Paideia (تربية الطفل) كما في نهج جيجر" . ونصادف في روما المذهب الإنساني الأول ؛ ويبقى هذا المذهب في أساسه مظهراً رومانياً بنوع خاص ، ناقباً عند اصطدام روما بالثقافة الهيلينستية المتأخرة . إن ما تسميه عصر النهضة في إيطاليا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر هو في الحقيقة ما يسمى "النهضة الرومانية -Renascentia roma- nitàtis (١٢) .

ويؤكد هيدجر أن المفهوم الإنساني لا يدرك جوهر الإنسان ، أي أنه لم يتم النظر في الطبيعة البشرية بأسلوب عميق كاف ، لأن الفلسفة "الأنثروبولوجية" تستبعد الدراسة النظرية الأصلية . ثم إن هيدجر في "رسالته عن المذهب الإنساني" يؤكد حقيقة أن هذا المذهب ، بده مشكلة الإنسان ، ينفي له إن شاء أن يكون ذا دلالة فلسفية ، أن يبنى على الأنثروبولوجيا ؟ "وبهذه الطريقة تظل الطبيعة البشرية في صميم هذا الفكر . لأن المذهب الإنساني يتمثل في إيضاح وتأكيد أن الإنسان بشر ، وليس وحشاً همجياً (١٣) فالإنسان الروماني Homo romanus في عصر النهضة هو تقيض "الإنسان الهمجي " Homo barbarus كما فهمته الاسكولاستية (الفلسفة المدرسية) في العصور الوسطى . "ولهذا فإن المذهب الإنساني ، في تجلياته التاريخية ، يتضمن دوماً نزعة إنسانية studium humanitatis ترتبط صراحة بالعصور القديمة ، وأن كل عصر يتجلى بمثابة إحياء للحضارة الهلينية (الإغريقية) . هذا ما يكشف عنه المذهب الإنساني في القرن الثامن عشر ، كما يتجلى عند فنكلمان Winchelmann ، وجوته ، وشيلر" ويلاحظ هيدجر للحال (وهذا أمر هام بالنسبة لمشكلتنا هذه ، أن

(١١) هيدجر : Brief über den Humanismus , op . 11) Heidegger .

. cit

(١٢) المرجع السابق ، ص ٦٢

(١٣) المرجع السابق ، ص ٦١

هولدرلين Holderlin من جهة أخرى ليس من أتباع المذهب الإنساني ، لسبب بسيط ، هو أنه يرى مصير جوهر الإنسان بكيفية إبداعية أكثر مما فى وسع المذهب الإنسانى أن يتصوره (١٤)

علامة على ذلك ، فإن أى تحديد لجوهر الإنسان ، سواء كان معروفاً أو غير معروف يعترض بالفعل تفسير الكائنات دون أن يطرح مسألة حقيقة الوجود ، إنفا هو من قبيل الميتافيزيقا" (١٥) . والمذهب الإنسانى ، مثله مثل أية ميتافيزيقا تقليدية ، لا يميز الفرق بين مشكلة الكائنات ، ومشكلة الوجود (ما يسميه هيدجر "الفرق الأونطولوجى - الوجودى") ؛ وهذا الجهل يتبدى فى أنه يبدأ فى تفلسفه بمشكلة الإنسان ، وهو كائن بين سائر الكائنات ، والمذهب الإنسانى ، إذ يجرى هذا الاختيار فإنه "يجعل من المستحيل طرح مسألة الوجود" .

"التقليد الميتافيزيقى يمثل الكائنات من حيث وجودها ، ومن ثم يتصور الوجود فى الكائنات ، ولكنه لا يفكر فى الفرق بين الوجود والكائنات . والميتافيزيقا لا تطرح المسألة التى تعالج الوجود نفسه . ولذلك فإنها لا تسأل البتة عن الكيفية التى ينتمى بها جوهر الإنسان إلى حقيقة الوجود ؛ وهذا السؤال ... بعيد المنال عن الميتافيزيقا نفسها" (١٦) .

هناك نتيجتان أوليان يمكن استخلاصهما من هذه الفقرات . أولاً ، لاجدال فى أن هيدجر يبدأ بالصحة المفترضة للمنهج التقليدى للمذهب الإنسانى ، ويعتبر هذا المذهب أسلوباً للتفلسف ، نقطة انطلاق الإنسان الذى هو كائن من الكائنات . ومن ثم يمكن اعتبار هذا المذهب فرعاً من الميتافيزيقا التقليدية التى تستهل بمشكلة الكائنات . وكون الأفلاطونية ، والأفلاطونية المحدثة قد أعيد النظر فيهما من وجهة نظر مسيحية يوضح بالأكثر اعتماد المذهب الإنسانى على الميتافيزيقا التقليدية . وعلى ذلك يفترض هيدجر أضراراً تلحق بالدافعين الحديثين عن المذهب الإنسانى . ثانياً ، للنقد الهيدجرى الموجه للمذهب الإنسانى - وبالتالى لكل الميتافيزيقا التقليدية - جذوره فى الدعوى بأن المذهب الإنسانى يماثل مشكلة الكائنات بمشكلة الوجود ، وبذلك فإنه يفتل ، ليس فقط الفرق الجوهرى بين المشكلتين (وهو فرق أونطولوجى) ، ولكن أيضاً استحالة الوصول لحل مشكلة الوجود عند معالجة مشكلة الكائنات .

(١٤) المرجع السابق ، ص ٦٣

(١٥) المرجع السابق ، ص ٦٥

(١٦) المرجع السابق ، ص ٦٤

٢- الفرق الأونطولوجى (المتعلق بالوجود)

مجال الوجود ليس هو مجال العلاقاتية

إن ربط هذه المشكلات ، بعضها ببعض : نقبض المذهب الإنسانى لهيدجر ، صحة أو عدم صحة المنهج التاريخى التقليدى الذى يفسر المذهب الإنسانى ؛ وفض الميتافيزيقا التقليدية ، إعادة تقييم الشعر والبلاغة فى دورهما الفلسفى - يضطررنى ، قبل أن أتحدث عن المذهب الإنسانى البلاغى ، أن أنكر فيما أراه مركزا للفكر الهيدجرى .

ينبغى لنا فوق كل شيء ، لكى نفهم نقبض المذهب الإنسانى عند هيدجر ، أن نتفهم معنى "الفرق الأونطولوجى" الذى قلما فهمه أحد فهمنا صحيحا ، وكان مصدرا للكثير من الجدل . ومع ذلك ، فلكى نفهم هذه الفكرة الفلسفية المركزية ، يتعين علينا أن نتباعد لحظة واحدة عن الجور التاريخى (والإنسانى) الذى تتحداه هذه الفكرة ، وتستهدف تبديده .

وسوف أستخدم أيضا مجازا بعيدا كل البعد عن المجادلات القائمة بين علماء التاريخ ، لكى أفسر الدعوى الهيدجرية .

عندنا فى أية لعبة عنصران مختلفان كل الاختلاف : قواعد اللعب التى تشكل بذاتها طبيعة اللعبة ، ثم أدوات اللعب (الترد ، الورق ، الكور) . وحتى أدق تحليل لأدوات اللعبة هذه ، لا يجعل بذاته فى الإمكان تعيين هوية اللعبة المقصودة ، مادام فى الإمكان استعمال الأدوات نفسها فى لعبات مختلفة . وفى وسعنا أيضا ، لشرح قضيتنا أن نستخدم مصطلحا دائما فى وقتنا الحاضر ، نظرا لأهمية فى علم دلالات الألفاظ . فكل عنصر ، وكل علامة ، من أى نوع ، يمكن فهم أى منهما تبعا لشفرة خاصة . فالعلامات التلغرافية لأبجدية مورس Morse تفهم فقط عن طريق شفرة مورس ، ولا يمكن استنتاج مثل هذه الشفرة من العلامات التى تستخدمها .

ويصدق الشيء نفسه بالنسبة للفرق "الأونطولوجى" فمشكلة "الكائنات" ليست هى مشكلة "الوجود" ، لأن "الكائنات" ، وهى أشكال خاصة من "الوجود" تفهم فقط بعبارات "الوجود" ("شفرة" الكائنات) ، وخاصة لأن الكائنات نفسها ، تكتسب فى أحوال وجودية مختلفة معانى مختلفة . والتفسير العقلانى للعلة والمعلول هو وحده الذى يعطينا رؤية لتعاقب الظواهر فى الزمن (قبل وبعد) ، وليس معناها .

هذا هو ما يعنيه هيدجر بملاحظته : "ينبغى للمرء ، قبل أن ينطق بكلمة ، أن يتبع لنفسه أولا أن تخضع للوجود ، وبذلك يدرأ الخطر الذى يتمثل - عندما لا يكون

خاضعا للوجود - في ألا يكون لديه سوى القليل أو النادر مما يسمعه أن يقوله (١٧).
هذه هي الطريقة التي ينبغي أن نفهم بها فرضية هيدجر : "الكلمة هي مقر الوجود".
للأسباب التي ذكرتها ، نستطيع أن نفهم جيدا السبب الذي من أجله رفض هيدجر
الميتافيزيقا التقليدية . فما دامت الميتافيزيقا التقليدية تستهل بمشكلة الكائنات ، فإنها
من ثمة لا تستطيع أن تطرح مشكلة الوجود ، ولا أن تجد لها حلا .

وللأسباب نفسها رفض هيدجر المذهب الإنساني ، هذا المذهب الذي فهمه ، تبعا لمنهج
تاريخي مقبول بوجه عام ، على أنه أنثروبولوجيا (علم الإنسان) ، وبالذات مذهب
يتحدث عن كائن بين سائر الكائنات ، ألا وهو الإنسان . وما أن انتضت ووسخت التفرقة
بين الكائنات وبين الوجود ، حتى مضى هيدجر شوطا أبعد ، فأبان استحالة تعريف
الوجود تعريفا عقليا ، ومنطقيا . ولنبحث حججه في هذا الخصوص .

لفي كتابه Grund begriffe (معارضاته الـ ١٩٤١ في فريبورج Freiburg)
استخدم هيدجر ست حجج ليثبت أن مجال الوجود هو مجال التناقض ، ومن ثم فهو ليس
مجال العقلانية . وعلى ذلك فإن الدعوى التقليدية الخاصة بأولوية الكلمة العقلية لا
يمكن الدفاع عنها . وسوف أكتفي بذكر ست من حججه بإيجاز . الأولى ، هي أنه يتعين
علينا أن نعرف "الوجود" بأنه الوجود العام الأسمى ؛ وبسبب هذه العمومية وحدها ،
نستطيع القول "إن الكائنات كلها تكون ... (بصيغة الجمع - المترجم) . وفي الوقت
نفسه ، وعلى تقيض هذا التأكيد ، نضطر أن نعرف "الوجود" على أنه الشيء الأكثر
"خصوصية" في كل الكائنات الفردية ، أي أن "الوجود هو ...".

والاضطرار إلى تعريف الوجود على أنه عام إلى أقصى حد ، وخاص في الوقت
نفسه يعني الوصول إلى نتيجة متناقضة .

أما الحجة الثانية فهي أنه يتعين علينا أن نعرف الوجود على أنه الشيء الذي يدركه
العقل بنوع أساسي ، وأن غيز الكائنات بأنها تشترك في الوجود . على أننا ، من جهة
أخرى مضطرون لأن نعرف الوجود بأنه الشيء الأكثر غموضا لأنه يمتنع على أي تعريف
عقلي (وهذا في الواقع هو ما نعرفه بالتجربة) .

غير أنه إذا لم يكن الوجود قابلا للتعريف عن طريق العقل ، فكيف وأين يتأخر لنا
أساسا أن نخبر الواقع ونعانيه ؟ يتحقق هذا بواسطة "الكلمة" . ترى أية كلمة ، إن لم
تكن هي الكلمة المعقولة ؟ يجب هيدجر عن ذلك بوضوح ، ودون غموض : الكلمة
المعقولة لا يمكن أن تزعم أن لها الأولوية ؟ والكلمات الشعرية والمجازية تستطيع أن
تفتح لها منفذا في الغابة الأصلية التي يجد الإنسان نفسه فيها .

كتب هيدجر ، وهو يفسر قصيدة لستيفان جورج Das Wort : George " البيت الأخير (فى القصيدة) وهو "لاوجود لشيء" يفتقر إلى الكلمة" يذكرنا بالعلاقة بين الكلمة والشيء ، وذلك بعرض الشيء بطريقة تبدو معها الكلمة على أنها هى هذه العلاقة لأنها تجتذب إلى الوجود كل الأشياء الموجودة ، وتستقيها فى الوجود ، مهما كانت هذه الأشياء . والمجموع الكلى للأشياء ، أى "العالم" ، من غير الكلمة ، يطوية الفموض ، مع الشخصية الفردية التى تنقل كل شيء رائع ، ومتخيل إلى الحدود القصوى لإقليمه ، إلى مصدر الأسماء ؟ (١٨) "اللغة هى مقر الوجود" (١٩) هذه هى القيمة الأصلية للكلمة الشعرية . ويبدأ هيدجر بتفسير فقرات من باومينيس Parmenides وهرقليطس Heraclites ، و"أنتيغونا" Antigone لسوفوكليس Sophocles وأخيراً أشعار هولدرلين Holderlin ، وتراكي Traki ، ومنها يستمد جوهر قضيته ، وهى أن الشاعر هو الذى يعين زمان ومكان قصيدته .

٣- المذهب الإنسانى . الطبيعة "المنيرة" ، "الرئيسية" للكلمة الشعرية

الواضح أن غايته هنا ليست بالكثير أن أشرح فكر هيدجر ، بل أعيد تقييم المذهب الإنسانى البلاغى الذى يزدريه هنا الفكر . والواقع أن دعوى هيدجر بشأن أسبقية الكلمة الشعرية والمجازية التى تزود بنا إلى أهم نقطة عندنا ، ألا وهى نوعية الفكر فى المذهب الإنسانى الذى لا يبدأ ، فى فلسفته الخاصة الجديدة بمشكلة الكائنات ، ولكن بمشكلة الكلمة ، وبالذات الكلمة الشعرية والمجازية ، والبلاغية .

ويجب علينا فوق كل شيء ، أن نوضح ما يأتى : فالكلمة المنطقية العقلانية ، فى اعتبار الميتافيزيقا الوجودية اللاهوتية ، هى وحدها الموضوعية الصحيحة ، وأية كلمة أخرى ، كالكلمة المجازية التى تحول معنى مصطلح معرّف تعريفا عقلانيا إلى مصطلح آخر (النسر = القوة) ، يمكن أن يكون لها معنى شاعرياً ، أدبياً ، أو حتى بلاغياً ، قد تصدم الشاعر ، وتقنع الفكر ، لكنها لا تملك وظيفة فلسفية . الكلمة كتعبير عقلاني ، لا بد أن تكون مجردة ، لا تاريخية . ومع ذلك ، ومع أفول العصور الوسطى ، نرى دانتي يشيد بالطبيعة الإبداعية للغة اللاعقلانية ، واللاتاريخية ، أى اللهجة العامية Vulgus .

(١٨) Heidegger , Unterwegs Zur Sprache , Pfulligen : هيدجر :

, Neske

عند هذه النقطة من تأملاتي ، لابد لي أن أشرح ما يعنيه عنوان هذه الدراسة ، الا وهو المذهب الإنساني البلاغي الذي يحتاج إلى إعادة تقييمه .
ففي البداية ، أفهم المذهب الإنساني البلاغي ، المخالف للميتافيزيقا التقليدية ؛ المذهب الإنساني (تقيض التشكيكية الأفلاطونية ، والأفلاطونية المحدثة التي ترجع إليها بوجه عام) الذي لا يبدأ بأونتولوجيا (أى بنشاط فلسفى يحاول أن يعرك الكائنات تعريفاً عقلانياً) ، وإنما يبدأ بمشكلة الكلمة . هذه الكلمة التاريخية ، التي ليست مجردة ، ولا عقلانية ، توضع الواقع . وإننى لأشير فى هذا الخصوص الى دانتي فى *De Vulgari eloquentia* (البلاغة العامة) ، وفى *Convivio* (المأدبة) التي أذكرها بإيجاز.

أرد ثانياً أن أوضح المجال الذي يسلم فيه المذهب الإنساني بعدم تفوق الكلمة العقلانية ، بل يرفضها جدلاً ، وبهذا فإنه (أى المذهب الإنساني) ينتزع نفسه من أونتولوجيا ، لابد لها - تبعاً للمنهج الميتافيزيقي التقليدى - أن تميز الكلمة وفى هذا الخصوص أحيل الى ليوناردو بروني *Leonardo Bruni* .

أريد ثالثاً أن أعبر بمفهوم المذهب الإنساني البلاغي عن النزعة التي تسلم بتاريخية الكلمة ، وتتطوى على ضرورة التفلسف البلاغى ؛ وهنا أتحدث بإيجاز عن لورنزو فاللا *Lorenzo Valla* . ولابد لي أن أكتفى بهذه الملاحظات القليلة . وكان فى وسعى ، فى أعمالى ، نشرت فى الولايات المتحدة الأمريكية ، وألمانيا ، وإيطاليا أن أتوسع فى مبحث "رد اعتبار المذهب الإنساني البلاغى" (٢٠)

من الضروري إذن البدء بالعصر السابق ، والأكثر وضوحاً للمذهب بالإنساني ، وهو عصر دانتي الذي لعله لم يلق الى الآن إيضاحاً كافياً لميخته المرتبط بالمشكلات التي تعيننا ها هنا . لقد وجد دانتي نفسه فى موقف قد تسميه بالهرج ، ذلك لأنه توقف عند مفترق طرق المفهوم "الإسكولاستى" (المدرسى) للكلمة ، والمفهوم الذي عمل المذهب الإنساني على تطويره فيما بعد .

فمن جهة ، أقر دانتي بأنه من الضروري ، تبعاً للعرف الإسكولاستى أن يكون هناك نط من الاتصال يتجاوز - بسبب عموميته - كل نسبية زمنية ومحلية ، فهو موضوعي أساساً ، وهو من ثمة علمي . هذه العمومية تكفلها اللاتينية التي يفترض دانتي (خطأً) أنها "مبتكرة" لأنها ليست تاريخية " لغة يقول دانتي إنها لا تتغير بتغير الزمان

(٢٠) "البلاغة باعتبارها فلسفة" دار النشر لجامعة بنسلفانيا ، ١٩٨٠ ؟ هيدجر ، وموضوع إنسانية عصر النهضة" ، بنجهامتون ، نيويورك ، مركز دراسات العصر الوسيط = ١٤٤

والمكان ، ومن ثم لا تخضع لظروف التاريخ ، وتحولاته. (٢١)

وفى الوقت نفسه يتولى دانتى فى "البلاغة العامية" و "المأدبة" الدفاع عن اللغة العامية ، فهى ليست لغة "لا تاريخية" ، بل هى لغة تاريخية فى جوهرها ، وينسب إليها دانتى أربع وظائف أساسية : فهى "منيرة" illuminans ، و "أصلية" Cardin- alis ، ويسخدمها رجال البلاط aulica ، وأعضاء مجلس الشيوخ Curiale وسوف أشير بإيجاز إلى الوظيفتين الأوليين المنسويتين إلى اللغة العامية : فهى "منيرة" بالمعنى الذى يقصده دانتى بهذه الكلمة ، فهى توضح معنى الشيء الواقعى فى أتم روعته (٢٢) واللغة العامية "أصلية" لأنها تشكل "المفصلة" التى يستقر عليها ويدور كل تعبير لغوى. (٢٣)

لدينا هذه القضية (التي يجهلها فكر العصر الوسيط) والتي تقرر أن اللغة راسخة ، وتميش فى الواقع التاريخى المقترن بالزمان والمكان ، لا فى العقلانية المجردة . ويسعى دانتى - كما يقول - إلى تعريف هذه اللغة التاريخية ، ويسميتها "النمر" Panther المختبئ فى شجيرات غابة اللهجات ، ويقوم نفسه شاعرا وخطيبا Poeta orator ، يفتح لشعبة منفلا تاريخيا . "هذه العظمة أمنحها لهذا الصديق العامى بسبب إمكانيتها ، وقيمتها الخفية ، وأدرس صراحة عملها ، وفعاليتها ، حيث أنها تعبر عن الرأى الذى نشأ فى القرية" (٢٤) .

ولكن ألا يناقض دانتى نفسه ، حين يتعرف من جهة على الطبيعة "العلمية" اللاتينية إذ يفترض خطأ أنها مجردة ولا تاريخية ، بينما يمدح اللغة العامية ، وهى فى جوهرها تاريخية ، ويؤلف بها أعماله الشعرية ؟

= و عصر النهضة الباكورة ، ١٩٨٣ ؛ "هيدجر ومشكلة المذهب الإنسانى" ، مقدمة لغاسولى C. Vasoli ، نابولى ، جينا Guida ١٩٨٥ ؛ Einführung in , philosophische Probleme des Humanismus , Darmstadt , ١٩٨٦ .

"الحماقة والجنون فى أدب عصر النهضة" (مع بانيزا لورش C.M. Panizza Lorch ، بنجهامتون ، نيويورك ، مركز دراسات العصر الوسيط وعصر النهضة الباكورة ، ١٩٨٣ .

(٢١) دانتى : De Vulgari eloquentia , I , IX , ١١

(٢٢) المرجع السابق XVII , I , ٣

(٢٣) المرجع السابق XVIII , I , ٧

(٢٤) دانتى ، "المأدبة" Il Convivio I , X , g.

فى وسعنا أن نفهم دعوى دانتى ، من وجهة نظر العصور الوسطى . فهو لا يريد أن يكون فيلسوفا ، والشعر ، حسب العرف السائد فى العصر الوسيط ، قد يكون مشروعاً إن كان بمثابة "حجاب" ، أو "قشرة" Velamen-tegumentum تحجب "الواقع" . ودانتى ، فى كتابه "الكوميديا" ينادى بالحقيقة المسيحية تحت "قناع" شعرى .

ومع ذلك فإننا إذ نفسر دعوى دانتى على هذا النحو ، نبخس قيمة الثورة التى ألهمها . فقد أكد صراحة أن اللغة العامية التاريخية ، وليس اللغة اللاهوتية ، لغة الوجود (الأونطولوجيا) ، والميتافيزيقا هى التى تفتح المجال الأصلى الذى يتسنى فيه مناقشة صحة مصطلح أو عبارة ، وحيث يمكن إقرار قواعد لغة الشعب (الطبيعة الشعبية Curialis . للغة العامية لأن ال Curia (دار مجلس الشيوخ) ، هى المكان الذى تشرع فيه القوانين . هذا هو البلاط الإمبراطورى .

وقد هجرت الأونطولوجيا ، باعتبارها "مسلمة" للغة . واستخدام لغة تاريخية يقتضى ضمناً أن تكون "منيرة" . وهى باعتبارها أصلية Cardinalis جوهر عصرها ، ولهذا ، وشعبها .

وعلى ذلك فدعوى دانتى أصيلة على نحو مضاعف : فهى فوق كل شىء تطفى قيمة على اللغة التاريخية ، اللاتينية ؛ ثم الوعى بأن الكلمة الخيالية ، الشعرية ، المجازية لها وظيفة بلاغية ، وبالأذات مهمة تقع على عاتق الشاعر ، لا الفيلسوف ، أو الميتافيزيقي .

غير أن دانتى لا يبقى منفرداً . ذلك أن البرتينو موساتو Albertino Mussato (١٢٦١ - ١٣٢٩) كتب فى مذكراته Epistulae بشأن جوهر الشعر ، وأولوية دوره ، مؤكداً وهذا - عار كبير على افكر الوسيط - أن موضوع الشعر ليس حقيقة منطقية ، إنما هو "اكتشاف الحقيقة فى واقعها التاريخى" ؛ ويؤكد على سبيل المثال التوازي القائم بين الرؤى الأسطورية المقدسة ، وبين الرؤى فى "العهد القديم" Old Testament . "فى الأولى" ، يضرب جويتير العمالق بصواعقه ؛ أما فى العهد القديم ، فإن الرب يضرب الناس باللغات المشوشة . فالرب ، بالنسبة لنا ، كما كان جويتير بالنسبة للوثنيين" (٢٥) وفى الأساطير الإغريقية ، كما رواها الشعراء ، كان الأكلة يحلفون بالإسطقس Styx (نهر الجحيم الرئيسى عند الإغريق - المترجم) . يقول

٢٥) A. Mussato , Tragoediae duae , Eclogae : البرتينو موساتو
 , Fragmenta , Epistulae , Lugduni Batavorum , Ed. Peter Van
 der Aa , 1722 , Epistula IV , col . 41A

موساترو إن هذا يماثل كلمات المسيح إذ يقول أن مياه "المعمودية" هي نبع الحياة (٢٦) .
ويؤكد موساترو ، تلخيصاً لدعواه ، أن الشعر هو اللاهوت الأصلي . (٢٧)

٤ - اللغويات (لغة اللغة) باعتبارها تفسيراً مبهازياً

هذه النصوص ، لدانتى وموساترو تكفى بذاتها لوضع قاعدة تاريخية خاصة ، أرى أنها تميز المذهب الإنسانى . فأول كل شيء كانت العبارات التى تنكر تفرق الكلمة العقلانية تتم عن تقدير الكلمة التاريخية ، تلك التى تدل على الزمان والمكان (الموضع) . وعلى هذا النحو يكرن الإقرار للكلمة التاريخية بوظيفة بلاغية . غير أن اللغة التاريخية فى جرورها لغة بلاغية ؛ واللغة البلاغية تضمنى على المصطلحات معانى تناسب المرقف ، وتعيد تقييم المجاز الذى رفض المنطق التقليدى أن يجعل له أية وظيفة فلسفية . كان الشاعر هو الذى يتكفل بشعره بجهة بلاغية ؛ ذلك هو دانتى ، الشاعر والمخيط . والرائع أن البلاغة والشعر مرتبطان ارتباطاً وثيقاً .

ولكن ما هى التجربة التى أتاحت للإنسانين أن يسلسوا بأن المشكلة الأصلية ليست هى مشكلة الكائنات - التى يتبنى تعريفها فقط عن طريق المنطق (الكائنات المجردة لا وجود لها) - إنما هى مشكلة الكلمة البلاغية الشعرية؟

إنى أشير إلى مؤلف أكثر حداثة ، ألا وهو ليويناردو بروني Leonardo Bruni (١٣٨٩-١٤٤٤) كانت المهمة التى اضطلع بها برونى هى ترجمة : Nic-omachean Ethics التى حلت محل Ethicorum لروبرت جروسست Robert Grosseteste (التي كتبت عام ١٢٧٤) ، بما فى ذلك النسخة المنقحة المنسوبة لجويوم دى موربيك Guillaume de Moerbeke . وقد أعد برونى ترجمته فى عامى ١٤١٦ ، ١٤١٧ ، وأتاح له هذا العمل أن يختبر أولوية مشكلة الكلمة غير المنطقية ، وبذلك استهل انعكاساً فى الفكر التقليدى .

وفض برونى ، لم يعارضه الجذرية للمفهوم الاسكولاى (سواء فى De recta-interpretatione أو فى De studiis et litteris) أى تفسير بديهي أو تاريخي للكلمة كأساس للترجمة . ولم تكن الأونطولوجيا نقطة انطلاقاً لترجمة موضوعية (قد تهمل من المستحيل منذ البداية تجربة التغيرات الجديدة التى تطرأ على معنى الكلمة على مدار الزمن) ولا ذاتية الإنسان ونسبته ، ومن ثم لغته . فدعوى برونى تبدو أكثر أصالة من هذا . وأبان برونى أن عبارة واحدة : Verbum (كلمة ، عبارة ...) تد

(٢٦) المرجع السابق ؛ Epistula XVIII , col . SoE

(٢٧) المرجع السابق C. 44 , col . Epistula VII

تتخذ معاني مختلفة باختلاف القرائن . وعلى ذلك كان مضطرا لأن يقر بأن معاني الكلمات ليس لها تحديد منطقي "صارم" وليس من شك في أن "الشيء" res هو الذي يحكم الكلمة ، لأن بها يكتسب الشيء معناه . (٢٨) ويحرر بروني "الشيء" res من تحديده العقلاني ، لأن معنى المصطلح يتألف بوضعه وسياقه . (٢٩) وتتجلى المظاهر المختلفة للشيء في المجال الزمني ، ولذلك فالكلمات يميزها شيء من الليونة (٣٠)

وإذا كان لزاما أن نحيل اللغة إلى بديهة من "الحديث الداخلي" sermo in-ternus (كما يقرر التفسير الإسكولاستي) ، فإن اللغة تجد نفسها عاجزة عن أن تكشف عن الشيء المادي الخاص ، في كل ثرائه copia وتنوعاته .
وينبغي للمترجم أن يعتبر النص بمثابة قماش يتخذ كل خيط ، وكل عقدة فيه معنى جديدا على الدوام ، يتوقف على وضعه ولونه . والحديث "الملئ" ، و"الغزير" copia verborus يتولد من إلحاح التعبير في سياق معين . (٣١)

غير أن بروني لا يتوقف عند هذه الملاحظة اللغوية . فالعباوات تتنوع تبعاً لقرائنها الأدبية كذلك يؤكد أن صفة الإنسان التاريخية تؤدي إلى التسليم بضرورة البحث عن معاني الكلمات في مختلف الأحوال المعيشية ، وهذا متاح فقط إن سلمنا بأن إلحاح الظروف لابد أن يتكيف كل مرة بصورة مختلفة . وطالما أن الكلمة تكتسب معاني مختلفة باختلاف الظروف ، فإن لافقد اللغة ولا الثقافة ينعمان من الأرنطولوجيا ، ولكن

(٢٨) ل. بروني: L. Bruni , Epistularum Libri VIII, Florence , 28 ,

١٠٨ 1741 , vol. II , P.

(٢٩) ل. بروني: 29) L. Bruni , Ad P.P. Historum dialogus, in

Prosatori italiani del quattrocento , under the direction of E.

٤٤ Garin , Vnilan , 1952 , p.

(٣٠) ل. بروني: 30) L. Bruni , Humanistische philosophische

. Schriften, Leipzig, Ed. H. Baron , 1929 , P.128.

(٣١) المرجع السابق ، ص ١٢٩

بالأخرى من الأدب. (٣٢)

ومن الفيلولوجيا (فقه اللغة) انتقل بروني إلى الواقع الخاضع للتجربة ، وأحال إلى ثراء وضخامة مابداً بالخارج في الوجود المادي (٣٣) بالضغط على السرعة والحفنة الضروريين في البحث عن الحقيقة . إن من لم يكتسب من فقه اللغة ، والكلمة التاريخية خبرة العصر الذي يعيش فيه بما فيه من مطالب ، لا يستطيع أن يتنجح في استيعاب لفته . (٣٤)

ويتخذ الإنفصال عن السياق التاريخي سمة الوضع الفكري المجرد ؛ ويتعين تجربة الموقف كل مرة بلغة متكيفة . "من غير المعقول أن يعيش الإنسان منطوياً على نفسه ، في عزلة ، وفي رفقة ذاته" (٣٥)

وعلى ذلك يحذر بروني "الشيء" res من تحديد العقلاني ، بأن يبين أن معناه يتشكل في نطاق الحالة (٣٦) وفي هذا الاتجاه يأمل بروني أن يحصل على "حقيقة فلسفية" vera philosophia ، و "حقيقة علمية" - ليست قدرية vera scientia non Jatua (٣٧) هناك ، في هذه النقطة انعكاس جلي في المفهوم العقلاني، والقدرة على الاستجابة للطلبات المفروضة تبعاً للظروف : تلك هي

(٣٢) المرجع السابق ، ص ١٨

(٣٣) ل . بروني : Epistularum libri VIII , op . cit.,p.236

(٣٤) ل . بروني : Oratio in funere Nannis Strozzi , op . cit.,p.321
in Stephan Baluze miscellaneorum liber III , Paris,1680,

(٣٥) ل . بروني : Ad P.P. Histrium dialogus , op . cit . , P.44

(٣٦) المرجع السابق ، ص ٤٤

(٣٧) ل . بروني : Epistularum libri VIII , op . cit . , P. ١٥٦

القدرة "المبدعة" . والشئ الموافق للموهبة ingenium لا للعقل ratio هو قابلة التحرك والتنقل ، وخفة الحركة versutia ؛ وينبغي أن تكون الكلمة ، أى اللغة معتمدة على الموقف ، قابلة للحركة ، وخفيفة الحركة . (٣٨) وما يناسب قوة الموهبة اكتشاف التشابهات والتماثلات المتوقعة على الأوضاع والأحوال . ويؤكد برونى أن النشاط "المبدع" نشاط فوري وسريع سرعة البرق . (٣٩) المنطق علم يتطلب لغة مضبوطة ، جافة ، وصارمة ، ليس فيها خيال . أما العبارات المجازية ، والتحويلات ، والأشكال الرمزية فإنها أنماط تعبر دوماً عن الذات ، بكيفية جديدة تحت ضغط الظروف المختلفة . (٤٠)

وحين توصف الكلمة بأنها تعبير ذو معنى فى ضوء ما تطلبه الظروف ، وحين تحصل مشكلة الكلمة على الأولوية فى مجال الأونطولوجيا ، وحين توصف العبقرية بأنها ملكة الكشف عن علاقات جديدة ، ومحور العلاقات الظاهرة من قبل فى وضع فات أوانه ، عندئذ يصبح طلب برونى لغة ثرية بالألفاظ مطلباً مفهوماً وضرورياً فى كل وضع جديد. (٤١)

كانت المشكلة كلها التى ناقشها كرسستوفورو لاتدينو - Cristoforo Landino (١٤٢٤-١٤٩٨) فى ino Camuldulenses disputationes . فى أولوية الفكر العقلانى ، وما يقابله من لغة ، أو الفكر العملى ، ومن ثم اللغة البلاغية ، موجودا بالفعل فى مبحث برونى ، حيث نجد استمرارية موضوع إنسانى على

٣٨) L. Bruni , Ad P.P. Histrum dialogus , op : ل . برونى :
cit . , P.44

٣٩) L. Bruni , In nebulonem maledictum , G. : ل . برونى :
Zippel Ed., Florence, 1980 , p.,48

٤٠) L. Bruni , Humanistische philosophische : ل . برونى :
A Schriften , op . cit . P.

٤١) L. Bruni , Ad P.P. Histrum dialogus , op : ل . برونى :
cit . , P.44

وجهه التخصص . ونلاحظ تغيرا تاما فى معنى الكلمات فكلمة فيلسوف -Philos opher تردد معنى كلمة Philologist (عالم بقله اللغة) ، ولم تعد الفلسفة الحقيقية ميتافيزيقا أو نطولوجية لاهوتية ، ولكنها تفسير النصوص . ولهذا السبب صرح پوليزيانو Poliziano (١٤٥٤-١٤٩٤) بأنه ليس فيلسوفا (بالمعنى التقليدى للكلمة) ، ولكنه ترجم (٤٢) واستهل مقدمته المشهورة لكتاب أرسطو Analytica priora بمجاز ، لا بتوكيد عقلانى .

يفسر هذا أيضا أهمية دعوى جوارينو دى فيرونا Guarino de Verona (١٣٧٤-١٤٦٠) بشأن تفوق أدب اللغة litteraræ . وبالنسبة للمبداجوجيا (التربية وأصول التدريس) لم يعد من الضرورى البدء بالأنطولوجيا ، ولكن "بتاريخية" الكلمة التى تتكشف فى أدب اللغة ، وفى تفسير النصوص .

"لا اعتبر إنسانا ، من لا يقدر الأدب ، ولا يحبه ، ويستوعبه ، ويفهم فيه" (٤٣) وأدب اللغة وتفسير النصوص "لا يجعلان الإنسان واسع المعرفة فحسب doctior ، ولكن أيضا إنسانا أفضل melior ويوفران له "زادا حسنا" bene vivendi rationes (٤٤)

وسبق أن عالج Coluceio Salutati (١٣٣١-١٤٠٦) هذه المشكلة فى مؤلفه De laboribus Herculis وهو مقال مجازى استطاع أن يثبت استمرارية هذا النمط الجديد من التفلسف ، فيصبح بذلك المجاز أساسا للعلم والمعرفة . يتضح من هذا كله أن مشكلة المذهب الإنسانى البلاغى فى فلسفته النوعية (حيث يتميز تماما عن الأفلاطونية ، أو الأفلاطونية المسيحية المحدثه) لم تعد انعكاسا على

٤٢) پوليزيانو : Poliziano , Le Selve e la Strega , under the direction of I. Del Lungo , Florence , 1925 , P.220

٤٣) جوارينو فيرونيز : Guarino Veronese , Epistolario , Venice , Ed . R. Sabbadini 1915-1919 , vol . I , letter 148 , P.244 letter 257 , P.402 المرجع السابق : ٤٤

الكائنات ، وتعريفها العقلاني ، ولكن على الكلمة من حيث أنها تعبر عن الضرورات التاريخية في الزمان والمكان . وإذا كانت الكلمة تتخذ معنى متجددا حسب السياق الأدبي أو الفلسفي ، أو على مواقف تاريخية ، فإنها في جوهرها لم تعد كلمة عقلانية ، ولكنها كلمة مجازية تعتمد على الموقف ، وتشهد معنى جديدا يتحول إلى ذاتها .

ولكن إذا كانت الصفة المجازية للكلمة ، وتحولها أمرا معترفا به في جوهره ، وكان المجاز أمرا جوهريا في الشعر ، فإن الشعر يكتسب وظيفة فكرية أساسية ، وهذا هو ما أبانه سالوتاتي Coluccio Salutati في مؤلفه De laboribus Herculis .

وفي نطاق هذا الاعتبار ، تتضح الصفة الأصلية للفكر الإنساني . وانتشرت الأفكار الإنسانية حتى بلغت إسبانيا عن طريق فيثس Vivés ، ولكنها انقطعت في إيطاليا إبان حركة الإصلاح المضاد . ثم ظهرت هذه الأفكار مرة أخرى في مسألة جراسيان Gracian بخصوص ingenium وفي إيطاليا نفسها مع تيزورو Tesau-Pellegrini إلى أن بلغت غاية نضجها مع فيكو Vico .

كان هذا الاعتبار الكلي إما غير معروف ، أو مفهوما فهما غير صحيح على أنه أدب محدود ، ولم يعترف به كصفة مميزة للفلسفة الإنسانية ، وهذا بسبب تفرق الفلسفة العقلانية التي آلت في النهاية إلى المثالية الألمانية . وكانت نتيجة ذلك أن أية ماثلة نوعية معقولة ، وثورية حقة في مؤلف سالوتاتي De laboribus Herculis (حيث تتناول المعرفة Scientia بالكلمة المجازية) ضاعت وطواها النسيان .

ولكن هل كان هيدجر الذي أعلن عن مذهب الإنساني المضاد يعرف هذا التقليد أحسن مما عرفه الأخصابيون الإيطاليون في المذهب الإنساني ؟ لو كان عرفه لما استطاع أن يائل دون اكتشاف (إن غفرت لي هذا التعبير) المذهب الإنساني بأنثروبولوجيا قائمة على الميتافيزيقا التقليدية . لم يكن عنده البتة أكثر من معرفة غير مباشرة بالمذهب الإنساني ، مع نزعات التفسيرات الحديثة التي رأت في هذا المذهب خلفا لفلسفة العصور القديمة .

٥ - الفلسفة البلاغية

نحن الآن أمام المهمة الثالثة التي يتضمنها استدلالنا . فإذا سلمنا بتفوق الكلمة التاريخية على الكلمة العقلانية ، استتبع ذلك بالضرورة أن الكلمة البلاغية لم يعد لها مهمة "الإقناع" وهي من مزايا الحقيقة العقلية ، إنما لابد أن تفقد تعبيراً عن شكل فلسفى أصيل .

والواقع أن الأيديولوجية الألمانية ، بلهها العقلانى ، قطعت الطريق إلى هذه المسألة الإنسانية الجوهرية ، وأقنعتنا أن المذهب الإنسانى يمكن أن يكون فقط شكلاً من أشكال الأنثروبولوجيا ، أو مجرد فلسفة غير قادرة على أن ترتفع إلى العلو الكامل للمفهوم الذى تشكل به الفلسفة الحقيقية وحدها .

ولما كان المذهب الإنسانى لا يبدأ بمشكلة التمييز العقلانى للكائنات ، ولأنه يبين بالكلمة ، ومن خلال الكلمة التعبير عن إلحاح الموقف ، فإنه يظهر بوضوح الحاجة إلى أن تحتفظ الكلمة بمجالها الكامل فى أفقها التاريخى ، ومن ثم لا تهبط البلاغة التى تتحدث فى دنيا الزمان والمكان حتى تصبح مجرد أداة للإقناع .

وفى المذهب الإنسانى البلاغى يتكشف الوعى بالتعبير عن الوجود فى تاريخية الكلمة . ومع تفوق مشكلة الكلمة (كما أكتشفناه لدى برونى ، وپوليبيانى ، ولاتدينو ، وجوارينو ، وپوتنانو) تميل الفلسفة إلى أن تتماثل مع البلاغة فى المذهب الإنسانى .

ولاحظ لورنزو فاللا Lorenzo Valla (١٤٠٧-١٤٥٧) أن البلاغة ، فى التقليد القديم كانت ساحة لثراء اللغة Cópia verborum ؛ ويحيل إلى شيشرون ، وكوتيليانس Quintilian . ويبدو الرابطة بين الكلمات بالأشياء وثيقة للغاية ، حتى إن البلاغة ، كما يقول فاللا قادرة على أن تظهر بوضوح موضع الشيء . res فى نطاق الزمان والمكان . وتضع اللغة البلاغية الكائنات فى سياق التاريخ ، وهو بعد لا وجودى ، ولا شخصى .

ويحدث التماثل بين الفلسفة والبلاغة ، من أن جنودهما مشتركة ؛ ويتجلى هذا التماثل بوضوح فى اللغة كلما استخدمنا المجاز أو فكرنا فيه . ذلك أن المجازات تميل فى الإمكان استخدام اللغة اللاعقلانية استخداماً خاصاً ، ونقل المعانى المختلفة إلى

مصطلح واحد . ويتنقد فاللا ، على سبيل المثال التعريف العقلاني المجرد لكلمة Fortitudo (الشجاعة ، القوة) ويبنى نقده على نموذج تعريفات أخرى لبعض القضايا في Nicomachean Ethics فكلمة Fortitudo يمكن أن تعني التهور ، في بعض المواقف حين يقاتل إنسان ، حتى لو أدرك أنه لا جدوى من النضال . ويلاحظ فاللا ، وهو ينتقد تعريف مصطلح ما تعريفا مجردا قائلا : "لماذا ننسب إلى وحدة واحدة شيئين مختلفين أحدهما عن الآخر كل الإختلاف ؟ لماذا نعطي مصطلحا واحدا معنيين إضافيين لا تقبلهما طبيعته ؟" (٤٥) إن الأوضاع التي يتجلى فيها معنى الواقع ليست متزامنة ، ولكنها متعاقبة ؛ ومن هذه الحقيقة تأتي ضرورة التغير في معاني الكلمات ، "ومن غير المعقول أن نربط معا ما فصله الزمن " (٤٦) وتعتبر اللحظات الزمنية الثلاث ، الماضي ، الحاضر ، والمستقبل غن إلحاق المواقف المتعاقبة التي تنساق إليها ؛ وهذا هو السبب في تغير معنى الكلمة . "من الأفضل أن نعتبر كل فعل وكل شيء في وقته . ففي وقت واحد ، قد أكون معتدلا ، ومتطرفا ... والكلمة الواحدة يمكن أن تعبر عن المدح ، وعن الذم " (٤٧) .

وعلى ذلك فإن كلمة بلاغية ، كالكلمة الساخرة ليست من قبيل اللهو والجداح ، أو "الأناقة الأدبية" ، ولكنها إنكار فلسفي عميق لأي تفوق للتواضع اللغوي (التوافق والالتحاق بمعنى واحد - المترجم) العقلاني . فالتحكم بصير تعبيراً عن تلعسف أكثر جدية ، وأكثر ملاحمة من لغة عقلانية هزيلة ناتجة عن حلقة مجردة . وهذا هو معنى السخرية في مؤلف "إيراسموس" Erasmus "في مدح الحماقة" In Praise of Folly ، وفي مؤلف "ليون باتستا البرتي" Momus (مومس ، إله السخرية عند الإغريق - المترجم) . ومن ثم كانت الفرضية المبرمجة لدى كبار الإنسانيين بشأن أهمية البلاغة "ملكة العلوم" . يؤكد كذلك أن "الرعى يأتي بهذه الدعوى من تعليمي ،

(٤٥) ل. فاللا : De Voluptate , M. Lorch , Bari , 45 ,

Adriatica , 1970 , P. 96

(٤٦) المرجع السابق ص ٩٦

(٤٧) المرجع السابق ، ص ٩٧

أى من كونى حراً فى دراساته ، لأنى لم أتلق معلوماتى من الفلسفة ، ولكن من أشعر
وبالبلغة الأكثر تنويراً للفكر . (٤٨)

والحقيقة الواضحة فى هذا الصدد هى تعدد شيشرون ، والتفوق الذى يخص به
كونتليانوس Quintilian .

فى رأى قاللا أن شيشرون ، بخلاف كونتليانوس لم يعرف معرفة كافية أن الفلسفة
الحقيقية هى علم البيان والبلغة ؟ وأنه كان يفضل لو أن شيشرون جادل فى رسالاته
الفلسفية ، لا على أنه فيلسوف ، ولكن بصفتة عالماً فى البلغة ، واستغل حررته فى
معالجة الفلسفة بجميع بلغته . " كم وددت لو أن السيف الذى استله من علم البيان
استعمله ضد الفلاسفة المخادعين ليعاقبهم كما يعاقب المجرمين " (٤٩)

وفى نفس الاتجاه ، أوضح ماريو نيزوليو Mario Nizolio
(١٤٨٨-١٥٩٧) ، وهو ينكر القيمة الأونطولوجية المزعومة للقضايا الكلية - أوضح
الضرورة العاجلة لما هو مباشر وملموس ، ومن ثم أهمية البلغة . واقترح فى هذا المعنى
بالذات عدم التسرع فى التفكير الفلسفى "فى أى شىء . يفصل العلم عن
الفصاحة" (٥٠)

إن المشكلة التى يطرحها المترجم ، والفقيه فى اللغة ، حين يلاحظ كل منهما أن كل
مصطلح يتلقى دواما معنى جديدا يتوقف على الموقف والسياق ، هذه المشكلة تؤدى
إلى طرح مشكلة الكلمة بصورة أخرى . فلم بعد المقصود بالكلمة أن تعرف كائنات خارج
نطاق زمنى ومكانى ، ولكن بالأحرى أن تفعل ذلك بشعور الضرورة الملحة فى الموقف
التاريخى .

(٤٨) المرجع السابق ، ص ١٤

(٤٩) المرجع السابق ، ص ١٤

(٥٠) م . نيزوليو : - M. Nizolio , De veris principiis et vera ratione Philosophandi contra pseudo Philosophos libri IV
Rome, Ed. G. Breen , 1965 , vol . II , P. 189

أما الأوتولوجيا ، باعتبارها "مسلمة" اللغة ، فقد هجرت . وتحز الأديب تفوقها في التعليم الإنسانى لأنها تبدأ بخبرة التحول ، والتاريخية المتعلقة بالكلمات التى يفضل المنطق فى تجرده الا يعرفها . وبهذه الطريقة تميز الفلسفة الاستخدام البلاغى لثقل معانى مصطلح ما ؟ ولا يتم هذا على أساس ميتافيزيقا الكائنات ، ولكن على أساس الشفرات والمواقف التى "تفتح" التاريخ ، بالاستيقاء والمتابعة .

وإذا كانت الفلسفة هى علم المبادئ الأولى ، ولم تكن المبادئ الأولى هذه أشياء مربية ، ولكنها موجودة فى نطاق اللغة - كما خبر ذلك كل من المترجم الإنسانى ، وعالم اللغة - فى الإمكان فقط بيانها فى خطاب بلاغى ، لا فى خطاب منطقى .

وعلى ذلك فالبلغة ، حتى باعتبارها منهجا ، تتخذ دورا فلسفيا . ولم تعد البلاغة علم الإقناع ، ولكنها لغة الإنسان العاقل sophos الذى لا يعرف فحسب epistatai ولكنه أيضا يوجه ، ويرشد ، ويهذب . وبهذا المعنى أكد جوارينو دى فيرونا أن الآداب لا تجعل الإنسان عالما وفقهيا ، ولكن تجعله إنسانا أفضل .

والمجاز يجعل ما هو خفى منظورا (النسر = قوة) ، والصورة المجازية "بارعة" وليست عقلية . والمجاز الذى يضطرننا إليه موقف ما يفقد خلاصا من غمة الحياة ؟ ومن ثم تعتبر الكلمة كما يقول پونتانو Pontano بمثابة قدر الإنسان (٥١) .

(٥١) ج . پونتانو : G. Pontano , I dialoghi , Florence , Ed
C. Privitera, 1943 , P. 270

التعريف بالكتاب

, La Philosophie de la valeur, les Nuisances ideologiques , L'Animal L'homme, La fonction symbolique, Eloge de la société de consommation , La Gnose de Princeton etc .

دافيد لو برتون David Le Bre-ton : ولد عام ١٩٥٣ ، دكتوراه في علم الاجتماع أستاذ مساعد بجامعة الغرب الكاثوليكية (أنجييه) في مجال صوبولوجيا الجسم . مؤلف «الجسم والمجتمعات» (١٩٨٥) et Soci-étés , ومقالات في وكراسات دولية في علم الاجتماع والأنتولوجيا الفرنسية الخ Cahiers internationaux de soci-ologie Ethnologie française

جون ديلاني John Delaney : ولد عام ١٩٥٨ بأيرلندا . دراسات في التاريخ بكلية جامعة كورك حيث تولى التدريس ثلاث سنوات . ويقوم حاليا بأعداد رسالة بالجامعة الأسترالية الأهلية (كانبيررا) عن أقول أنماط العقوبة العامة بالهتلر بين عامي ١٩٣٥ . ١٨٥٠ .

فرنسوا جرو Francois Gros : عضو معهد فرنسا ، أستاذ باكاديمية فرنسا ، ومعهد باستير حيث كان عميدا من ١٩٧٦ إلى ١٩٨١ . كرس أعماله للكيمياء الحيوية للكائنات العليا ، وبخاصة لدراسة وظيفتها الوراثية . نشر حديثا «أسرار الجينة (المورثة)» Les Secrets du gène (النشر O.Jacob) . والنص المنشور في هذا العدد يوضح بالتفاصيل البحث الذي قدمه للمجلس التنقيلي لليونسكو في أكتوبر عام ١٩٨٧ .

ريون روييه Raymond Ruyen : ١٩٠٢ - ١٩٨٧ ، خريج دار المعلمين ، دكتوراه في الأدب ، تولى تدريس الفلسفة بجامعة نانسي . من أعماله التي نشرت : نشأة الأنماط الحية ، البوطوبيا ، والبيوطيبات ، فلسفة القيمة ، الايديولوجيات المزعجة ، الحيوان ، والإنسان ، والوظيفة الرمزية ، امتدح مجتمع الاستهلاك ، «غثوصية» برنستون، إلخ :

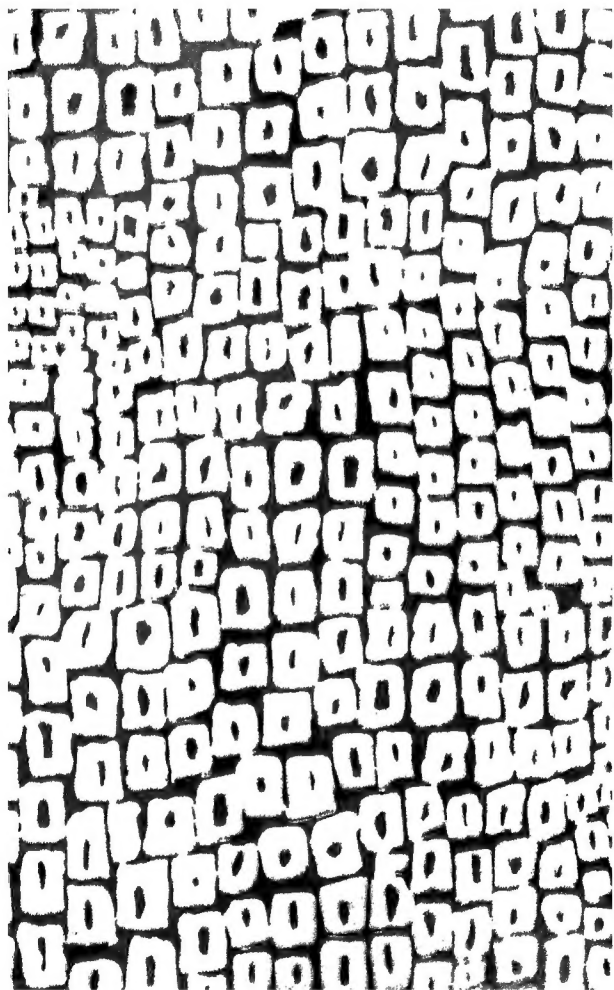
- La Genèse des formes vi-
oantes , L'Utopie et les utopies

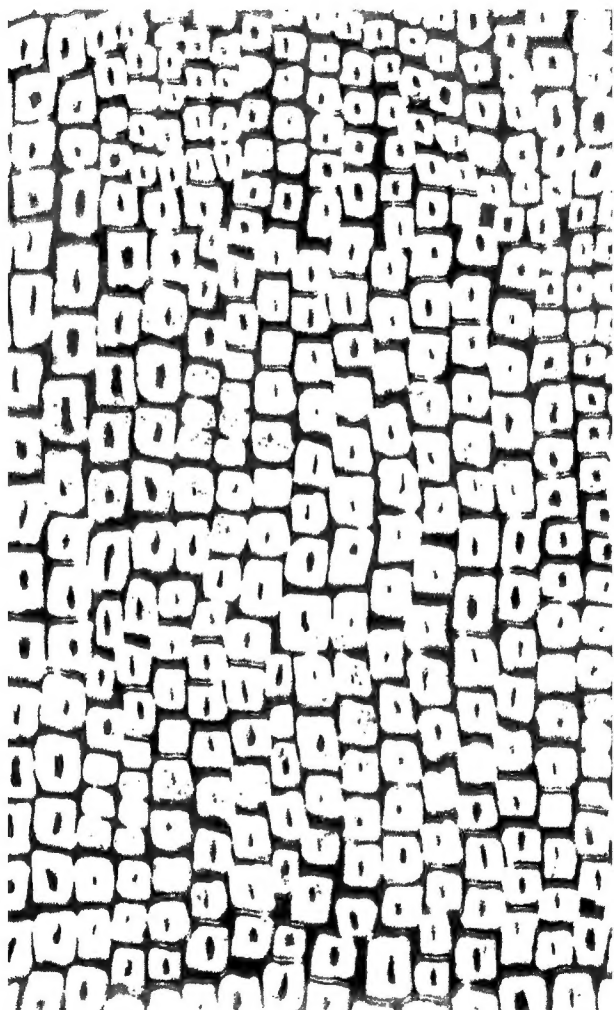
إرنستو جراسي Ernesto grassi :
ولد عام ١٩٠٢ بإيطاليا ، دكتوراه فخرية
من جامعة ميونيخ ، حيث أنشأ كرسيه
للفلسفة الإنسانية . ألقى محاضرات في
فرويد ، وبرلين ، وزيوريخ ، وميونيخ .
نشر بنوع خاص :

- Macht des Bildes, Ohn-
- macht der rationalen Sprache,
- Humanisme et marxisme,
- Rhetoric as Philosophy, 1975 ,
- Folly and Insanity in Renaissance Literature ,
- 1980, Heidegger e il problema
- dell'umanesimo, 1985 , Ren-
- aissance Humanism, Studies
- in Philosophy. and Poetics,
- 1988 .

رونالد بونان Ronald Bonan : ولد
عام ١٩٦١ ، يتولى تدريس الفلسفة بدار
المعلمين بجوار Jura . يتركز بحثه الذي
يميل إلى تحرير المظهر البيداغوجي (الخاص
بأصول التدريس) على الجانب التاريخي ،
والأصناء الأخلاقية للمذهب العقلي .
وعلى الوضع الوسيط بين سيطرة العقل
وقوضى اللاعقلانية .

جاكى أساياج Jackie Ossayag :
ولد عام ١٩٥١ في باريس . دفعته
دراساته في الأنثولوجيا إلى زيارة الهند
في عدة مناسبات . أجري بحثا في
الأنثروبولوجيا الاجتماعية بمرکز دراسات
الهند وجنوب آسيا (E.H. E.S.S./
C.N.R.S) بخصوص العبادات ،
والأعياد ، والعقد الدينية في ولاية
كارناتاكا (الهند) ، والتاريخ الاجتماعي
السياسي لهذه المنطقة .







Bibliotheca Alexandrina



0532114